Geschichte

des

Katechumenats und der Katechese

in den ersten sechs Jahrhunderten

nebst einer

Erklärung des jetzigen römischen Taufritus

aus der alten Katechumenatspraxis

von

Johann Mayer.

Gekrönte Preisschrift.

Kempten 1868.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung.

Seinem

hochverehrten Lehrer und vieljährigen Gönner,

dem

Hochwürdigen Herrn

Dr. VALENTIN THALHOFER,

ordentl. Professor der Pastoral-Theologie und Director des herzogl. Georgianischen Collegiums in München,

als ein kleiner Tribut schuldigster Dankbarkeit

gewidmet

von dem

Verfasser.

Vorwort.

Forschungen über die urkirchlichen Principien des Unterrichtes und der Erziehung haben heut zu Tage gewiß allgemeines Interesse, und eben so erwünscht müssen nähere Aufschlüsse über die älteste Geschichte unseres Taufritus erscheinen. Ist ja gerade auf diesem Gebiete noch so Vieles dunkel und unverstanden. Daher haben gewiß nicht Wenige es freudig begrüßt, daß die hochwürdige theolog. Fakultät der Ludovico-Maximilianea für das Jahr $18^{65}/_{66}$ eine Preisaufgabe über diese Probleme stellte. Aber gerade die Wichtigkeit des Gegenstandes vermöchte allein schon eine jugendliche Kraft abzuschrecken, ihre Arbeit auf diesem Felde der Oeffentlichkeit zu übergeben. Doch noch gewagter möchte man dieses Unterfangen nennen, wenn man nur einigermassen mit den Schwierigkeiten der gestellten Aufgabe vertraut ist.

Abgesehen vom durchgängigen oder doch vorherrschenden Mangel historischer Kritik in sämmtlichen älteren Vorarbeiten sind dieselben keineswegs erschöpfend. In unsern Tagen haben allerdings außerkirchliche Gelehrte sehr Anerkennenswerthes, ja ich möchte sagen, zum Theil Staunenswerthes geleistet. Doch geben gerade die herrlichen Arbeiten eines Höfling und v. Zezschwitz aufs Neue der längst bekannten Thatsache Zeugniß, daß in außerkirchlichen Kreisen das Verständniß und die Werthschätzung der liturg. Quellen und der Liturgik in vielen Fragen noch ziemlich kindlich seien. Ja

Höfling, Harnack u. a. glaubten gerade in diesem Felde den ergiebigsten Boden zu Polemik und zu Verdächtigungen der katholischen Kirche gefunden zu haben.

Es gilt daher allenthalben, die Resultate jener Forschungen gewissenhaft an den Quellen zu prüfen, dort das Richtige selbst zu suchen und falsche Beschuldigungen zu widerlegen. Dieses Unternehmen allseitig, besonders auch formell befriedigend durchzuführen, erfordert freilich mehr Zeit, als dem Zöglinge eines katholischen Priesterseminars zur Verfügung steht, und bei dem unermeßlichen Felde der Patristik auch mehr Gewandtheit als sie dem Lehrling auf dem wissenschaftlichen Arbeitsfelde eigen ist, zumal es bei einem sehr wichtigen Theile der Quellen, den alten Sakramentaren, fast an allen zureichenden Hilfsmitteln für die erforderliche Kritik fehlt.

Rechne ich dazu, daß ich in manchen Punkten an den außerkirchlichen Pflegern der katechetischen und liturgischen Disciplinen Männer vom glänzendsten literarischen Rufe zu Gegnern bekommen werde, so begreift es sich leicht, daß es eines günstigen Urtheils unserer hochgelehrten theologischen Fakultät bedurfte, mich zur Veröffentlichung meiner Arbeit zu bestimmen.

Gerne hätte ich das Ganze noch einmal geprüft und in manchen Punkten eingehender behandelt, wenn nicht ein Statut unserer hochwürdigen Fakultät den Candidaten akademischer Grade zwingen würde, vor der Promotion seine Dissertation gedruckt vorzulegen. Um so mehr wünschte ich die Veröffentlichung meiner Arbeit hinausgeschoben, als ich dieselbe zu einem vollkommenern Ganzen ausgestalten wollte. Da nämlich die Katechese im Mittelalter noch weit weniger gekannt, aber vielleicht für die wissenschaftlichen Bedürfnisse der Jetztzeit noch wichtiger ist als die Geschichte des altkirchlichen Unterrichtes, so war ich namentlich auf gegebene Anregung hin bemüht, in einem Anhang zu dieser Abhandlung einen gedrängten Ueberblick über die Katechese bis zum Concil von Trient

zu bieten. Doch fehlte nicht allein die Zeit zur gehörigen Ausarbeitung und zum Drucke, sondern ich sah schließlich ein, daß die Abhandlung auch für ihre Zwecke zu voluminös werden dürfte, und beschränkte mich aus diesem Gesichtspunkte sogar im letzten Theile auf die nothwendigsten Citate. Sowie mir jedoch Gott Gesundheit und die Möglichkeit gewährt, das zu genanntem Zwecke gesammelte Material zu verarbeiten, gedenke ich ungesäumt den ursprünglichen Plan auszuführen.

Ich wünsche nichts sehnlicher, als meine Arbeit möchte einen würdigen Beweis geben können, wie sehr die hochgeehrten Lehrer unserer theolog. Fakultät bemüht sind, in den Candidaten der Theologie Begeisterung und Verständniß für die kathol. Wissenschaft zu fördern, und wie sehr namentlich der hochw. Herr Professor der Pastoral die Pflege seiner Disciplinen sich angelegen sein läßt. Ihm verdanke ich das Meiste, was dieses Schriftchen Brauchbares enthält.

München, am Feste des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus 1868.

Der Verfasser.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Inhalt.

II. Theil.

Beleuchtung des jetzigen Taufritus aus der alten Katechumenats-Praxis.

III. Theil.

Geschichte des katechetischen Unterrichts.

I. Abschnitt.

Der Unterricht während der ersten drei Jahrhunderte.

Einleitung.

Für die Wissenschaft hat es ein eben so hohes als nothwendiges Interesse, daß sie genau und vollständig die Namen der Objekte kenne, zu deren Erkenntniß sie sich anschickt. Aus diesem Grunde glaube ich der nachstehenden Abhandlung eine Untersuchung über den Umfang des Sprachbegriffes von κατηχεῖν und seine historische Entwicklung vorausschicken zu sollen. Die unrichtigen Vorstellungen, welche, durch unsere jetzige Methode des katechetischen Unterrichts erzeugt, über die historisch-grammatische Bedeutung dieses Wortes noch großentheils vorherrschen, werden dazu erhöhte Berechtigung geben und unsern Versuch Vielen erwünscht machen.

Das Compositum κατηχεῖν ist der klassischen Periode der hellenischen Sprache fremd, und auch die Septuaginta kennt es noch nicht. Bei Theokrit[1]) finden wir zuerst das Adjektiv καταχές (dorisch) und zwar in der natürlichen Bedeutung „herabtönend," welche dann bei Philostratus[2]) ebenso dem Verbum zukommt. Die Präposition macht in diesem Falle ihre Kraft noch nach einer andern Seite hin geltend, indem das Objekt, auf welches der Ton seine Richtung nimmt, durch den Genitiv charakterisirt ist. Diese Erscheinung steigert gerade zumeist die Schwierigkeiten bei Lösung der Frage, welche Bedeutung und Kraft der Präposition dann zukomme, wo wir κατηχεῖν mit doppeltem Accusativ construirt sehen. Manche sind der Meinung, es sei hier der Zweck des κατά, das Verbum transitiv zu machen, entsprechend dem hebräischen Hiphil. Diese Ansicht kann sich recht gut halten dem Einwurfe gegenüber, daß ἠχέω an und für sich schon einen Accusativ regiere; denn dieser ist dann stets nur ein homogener, wie

---

[1]) Idyll. I, 7.

[2]) Imag. I, 19.

ihn jedes intransitive Verbum haben kann, und die Uebersetzung der Peschito von Gal. VI, 6 scheint diese Auffassung wirklich zu begünstigen. Aber wir werden sie dennoch bald als eben so ungenügend abweisen müssen wie eine andere Meinung, die behauptet, die Präposition mache ihre eigentliche Bedeutung sehr schön dadurch geltend, daß sie dem Worte den Charakter des Auktoritativen, weil vom Lehrstuhl herabkommend, verleihe. Ganz anders wird die Frage nach der Bestimmung und Kraft der Präposition dort entschieden, wo man sich zunächst versucht fühlen wird, nach ihrer Lösung sich umzusehen, in den ältesten Erklärungen des neuen Testamentes. Der aus Augustins Bekenntnissen wohlbekannte M. Viktorinus, vor seiner Bekehrung Rhetor, sagt in seinem Commentar zum Galaterbrief (VI, 6)[1]: *κατηχίζειν* est circumsonare vel juxta adsonare d. h. er weist der Präposition die Bestimmung zu, einen Ton zu bezeichnen, der von außen her allseitig, also auch wiederholt, sowie aus nächster Nähe unmittelbar ins Ohr vernommen wird, so daß er des Hörers ganze Aufmerksamkeit fesselt. Daß dem *κατά* wirklich die Kraft zukomme, einen Verbalbegriff zu verstärken, beweisen die Analogieen vieler durch dasselbe gebildeter Zusammensetzungen; gerade für unser Wort haben wir ein sprechendes Beispiel bei Lucian. Dieser läßt (Jup. tragoed. c. 39.) Damis zu Jupiter sagen, die Dichter kümmerten sich nicht um die Wahrheit, sondern seien nur bedacht, die Zuhörer zu entzücken. *Καὶ διὰ τοῦτο*, fährt er fort, *μέτροις τε κατᾴδουσι καὶ μύθοις κατηχοῦσι.* Am prägnantesten werden wir dieses *κατηχεῖν* mit Viktorinus durch „umtönen" wiedergeben. Von entscheidender Wichtigkeit für diesen Sinn des *κατά* ist es gewiß, wenn wir Cyrill von Jerusalem *κατηχούμενος*[2]) gleichfalls durch *ἔξωθεν περιηχούμενος* erklären hören. Seine weitere rhetorische Ausführung zeigt noch besonders klar, was wir bei Viktorinus[3]) und Lucian mehr nur angedeutet finden, daß ein solch allseitig auf den Hörer herankommendes Tönen viel des Unbegriffenen und Unverständlichen an sich habe, und mehr mit zauberhafter Gewalt wirke.

---

[1]) bei A. Mai. Script. vet. tom. III.

[2]) Procat. n. 6. ed. Touttée. *Κατηχούμενος ἔλεγον ἔξωθεν περιηχούμενος· ἀκούων ἔλπιδα καὶ μὴ εἰδώς· ἀκούων μυστήρια καὶ μὴ νοῶν· ἀκούων γραφὰς καὶ μὴ εἰδὼς τὸ βάθος.*

[3]) Er fährt nach seiner Worterklärung fort: Quod contingit cum aliquis in initio christianus incipit esse.

Soviel über die Bedeutung des κατά in unserm Worte; über seine Construktion erfahren wir aus den angezogenen Stellen nichts; wie das Nachfolgende lehren wird, richtet sich diese ganz nach dem Sprachgebrauch, welcher von dem Worte in Rücksicht auf die erkannte Bedeutung des κατά gemacht wird.

Betrachten wir nun den Sprachgebrauch selbst, so finden wir es nach dem Gesagten ganz begreiflich, wenn wir κατηχεῖν zum Ausdrucke mündlicher Besprechung verwendet sehen. So in einem Briefe Agrippas an Josephus Flavius (Vita Josephi 65. ὅταν συντύχῃς μοι καὶ αὐτός σε πολλὰ κατηχήσω των ἀγνοουμένων), wo diesem versprochen wird, bei persönlichem Zusammentreffen ihm über viele unbekannte Ereignisse mündliche Mittheilung machen zu wollen. Sehr nahe verwandt ist hiemit die Anwendung unsers Wortes für eine Kunde, die man blos vom Hörensagen erlangt hat. Am öftesten findet es sich so gebraucht in der fälschlich dem Plutarch beigelegten Schrift περὶ ποταμῶν. Κατηχοῦμαι περί entspricht in diesem Sinne ganz dem lateinischen audio de. Es wird wie dieses stets persönlich construirt [1]) und kann auch einen Satz mit ὅτι nach sich haben. Spuren dieses Sprachgebrauches finden sich nicht allein bei Profanschriftstellern, sondern auch in der hl. Schrift. So bedienen sich die Presbyter in Jerusalem des Wortes, [2]) wenn sie den Paulus über die Stimmung aufklären, welche die Gerüchte über seine Missionsthätigkeit unter den Juden in der Diaspora bei den Glaubensgenossen in Jerusalem erzeugt hätten. Treffend gibt an dieser Stelle die Itala (und Vulgata) das κατηχήθησαν mit audierunt, [3]) die Peschito durch „dictum est."

Dieser Gebrauch von κατηχεῖν ist bisher allzu gleichgiltig registrirt worden; die schlimmen Folgen davon aber werden sich uns bei der Frage nach den Katechumenatsklassen zeigen. Man hat nämlich zunächst wohl aus diesem Grunde fast gänzlich übersehen[4]), daß die lateinischen Väter und Kirchenschriftsteller das κατηχούμενος beständig durch audiens erklären und übersetzen. Den ältesten Beleg hiefür bietet uns jedoch schon die Peschito in ihrer Uebertragung von Gal.

[1]) Dieses hat Zezschwitz (Der Katechumenat. Leipzig, 1863, S. 22), welcher überhaupt bis jetzt über den grammatisch-historischen Sinn von κατηχεῖν das Beste beibrachte, sehr gut bemerkt.

[2]) Act. XXI, 21 und 24.

[3]) Der cod. Cantabr. nach Sabatier, diffamaverunt de te.

[4]) Höfling (Das Sakrament der Taufe ꝛc.) hat sich diese Wahrnehmung fast aufgedrängt, aber er verfolgte sie nicht; vgl. Bd. I. 160.

VI, 6. Für den fast ausschließlichen Gebrauch des Namens audiens statt catechumenus in der afrikanischen Kirche der ersten drei Jahrhunderte hat Dodwell [1]) den evidenten Beweis geliefert. Wir können uns deßhalb darauf beschränken, für die Blüthezeit des Katechumenats aus Augustin den Beweis dahin zu vervollständigen, daß wir zeigen, wie ihm beide Bezeichnungen gleich gelten und wie auch er die letztere durch die erstere erklärt. In einem Traktat [2]) zum sechsten Kapitel des Johannesevangeliums redet er seine Zuhörer folgendermassen an: „Diejenigen von euch, welche noch Katechumenen oder audientes heißen, konnten die Lesung des Evangeliums wohl anhören" u. s. w. „Warum," fährt er gleich darauf fort, „audientes, seht ihr den Tisch und tretet nicht zum Mahle? . . Du heißest Katechumenus, heißest audiens, und bist taub." Doch den treffendsten Beleg bildet es jedenfalls, wenn wir von diesem Kirchenlehrer erfahren, wie aus dem unterschiedslosen Gebrauche beider Namen sogar Irrungen sich ergaben. [3])

Bereits haben wir in den eben angeführten Stellen das *κατηχεῖν* gebraucht gesehen auf dem Gebiete des christlichen Unterrichts. Hier, wo wir es gar bald ausschließlich verwendet finden, verwuchs sich mit demselben die Vorstellung mündlichen Anfangsunterrichtes. Dieser Begriff kann uns nach dem bereits Vorgeführten nicht mehr schwer zu erklären sein.

Wir finden ihn schon im Proömium des Lucasevangeliums. Der Verfasser erklärt es als seine Absicht, dem Theophilus durch seine Aufzeichnung des Evangeliums eine klare, sichere Einsicht in dasselbe zu vermitteln, während er bisher nur einen mündlichen und oberflächlichen Unterricht genossen hatte. So fassen nach Theophylakts Vorgang die Exegeten gemeiniglich dieses Vorwort auf, und die Uebersetzung der Itala und Vulgata billigt diese Erklärung nicht weniger als andere Stellen des Urtextes der Schrift, welche sich in die zwei

---

[1]) Dodwelli dissert. Cypr. II. bei Migne Cursus patrolog. T. V. Nicht minder betont es Pamelius in seinem Commentar zu Tertull. de poenit. cp. VI.

[2]) Maurinerausgabe sermo 132 (tom. VI.).

[3]) Contra lit. Petil. l. III. cap. 17. Ex confessione cujusdam feminae, quod catechumenam se dixerit Manichaeorum, quod ei placet de illorum baptismo dicat et scribat, nesciens aut nescire se fingens non illic ita appellari catechumenos tanquam eis baptisma quandoque debeatur, sed eos hoc vocari, qui etiam auditores vocantur. Augustin braucht bekanntlich von den Katechumenen der Manichäer nur die Bezeichnung auditores. August. de haeresibus cp. 46 und vgl. Praedestinati de haeres. l. I, 46.

angegebenen Bedeutungen theilen[1]). Von den Vätern definirt schon Clemens von Alexandrien[2]) die Katechumenen als solche, die das Heilswort nur oberflächlich aufnehmen, womit die uns zum Theil schon bekannte Auffassung des großen Katecheten von Jerusalem ganz übereinstimmt. Auch Viktorinus[3]) wendet seine Begriffsbestimmung von κατηχεῖν sogleich auf den Unterricht jener an, die anfangen, sich zum Christenthum zu bekennen, und denen das Wort von Gott und Christus in die Ohren tönt.

Wenn Chrysostomus κατηχεῖν geradezu mit διδάσκειν erklärt, so zeigt der Zusammenhang, daß er damit doch genau den oben angegebenen Begriff verbinde. Aber wir dürften in seiner Erklärung den Beweis erblicken, daß nur die Bedeutung „unterrichten" dem Worte die Construction mit doppeltem Accusativ beigelegt habe. Nur insofern diese in der Etymologie des Wortes, welche wesentlich durch das κατά bedingt ist, wurzelt, kann man eine Einwirkung der Präposition auf diese Construktion gelten lassen, eine direkte aber läßt sich absolut nicht nachweisen[4]).

Noch glauben wir hervorheben zu sollen, daß diese Bedeutung des Wortes eine specifisch christliche ist. In der profanen Litteratur tritt sie erst ziemlich spät und nur in solchen Produkten auf, welche das Christenthum bekämpfen und verspotten[5]). Das begreifen wir recht gut, wenn wir das Wort gerade von jenem Apostel eingeführt sehen in den Sprachschatz der Kirche, der es so sehr liebt, die Verkündigung des Heilswortes als ἀκοή zu charakterisiren[6]). Besser hätte wohl auch Paulus seinen Unterricht nicht bezeichnen können, und jene, in deren Hand er seine Pflanzungen empfahl, wirkten ja nach seiner Anleitung und in seinem Geiste fort.

---

[1]) Act. 18, 25; Rom. 2, 18; I. Cor. 14, 19; Gal. 6, 6.

[2]) Strom. VI, 15. Κατηχοῦνται οἱ ἐξ ἐθνῶν ἰδιῶται ἐξ ἐπιπολῆς δεχόμενοι τὸν λόγον.

[3]) Gal. VI, 6. qui catechizatur verbum, i. e. per verbum si qui catechizatur, ut ei adsonetur per invocationem.

[4]) Vgl. Zezschwitz, der Katechumenat S. 187. Wenn dieser Gelehrte nach manchen scharfsinnigen aber fast resultatlosen Forschungen über das κατά zuletzt meint, (S. 21.), die Bedeutung „unterrichten" gründe streng genommen nur im Stammwort, so können wir ihm schon deßhalb nicht Recht geben, weil es nie unterrichten schlechtweg heißt.

[5]) So in Lucians Asinus 48 und Philopatris 17.

[6]) Rom. 10, 14 ff. Hebr. 4, 2. Alle Stellen, in denen das Wort sich findet, gehören dem Paulus oder seinem Schüler Lukas an.

Wir finden darum das lateinische catechizare[1]) gerade so gebraucht, wie κατηχεῖν.

Schon Tertullian[2]) bezeichnet mit demselben, gewiß vom kirchlichen Sprachgebrauche geleitet, den Elementarunterricht in den heidnischen Schulen. Den besten Beweis liefern aber auch hiefür wieder die Schriften Augustins, besonders seine Theorie für die Katechese[3]) an die rudes, indem er diese als Leute darstellt, die eben vom Heidenthume herkommen und primitus im christlichen Glaubenswort zu unterrichten sind.

Damit ist der Gebrauch des Wortes für die Periode, welche diese Abhandlung zunächst berücksichtigt, vollständig erschöpft. Seine Entwicklung im Mittelalter behalten wir dem Anhange dieser Schrift vor, während wir hier noch die Substantive κατήχησις, catechumenus und catechismus zu berücksichtigen haben.

Unter κατήχησις verstehen die griechischen Väter sowohl den einzelnen katechetischen Vortrag, als auch eine ganze Reihe solcher Vorträge, oder endlich den katechetischen Unterricht schlechtweg. Doch übertragen sie schon zur Zeit der Blüthe des Katechumenats diese Bezeichnung auch auf den niedergeschriebenen Vortrag und auf eine ganze Sammlung von katechetischen Unterweisungen, die bereits mündlich gehalten waren[4]). So liegt allerdings die Anwendung auf ein Buch zur Unterweisung der Katechumenen sehr nahe; allein obwohl uns nicht wenige Schriften vorliegen, deren Abfassung katechetischen Zwecken diente, so führt doch keine diesen oder einen verwandten Titel. Ganz fremd ist solchen Schriften ferner insgesammt die Form unserer Katechismen, ohne Zweifel, weil damals die katech. Methode fast ausschließlich akroamatisch war.

---

[1]) Für eine Bildung der afrikanischen Kirche werden dieses Wort nur jene erklären wollen, die mit Wiseman die Itala dort entstehen lassen, denn schon in dieser findet sich das Wort Gal. VI, 6; cfr. Zezschwitz l. c. pg. 24, und „Der Katechismus" pag. 32.

[2]) De idol. cp. 10. Professores litterarum non dubitandum affines esse idololatriae. ... Quaere an idololatriam committat, qui de idolis catechizat. adv. Marcion. IV. 29.

[3]) Gleich am Eingange dieser Schrift — l. I. adv. Cresc. gibt er das κατηχημένος von act. 18, 25 einfach durch catechizatus wieder. Auf keine andere verwandte Stelle der Schrift hätte wohl diese Übersetzung so gut gepaßt.

[4]) Darauf dürfte wohl das σχεδιασθεῖσα in der Aufschrift der meisten Katechesen hindeuten. Denn daß alle diese Vorträge aus dem Stegreife gehalten wurden, läßt sich kaum annehmen und würde zunächst auch als eitle Prahlerei erscheinen.

Noch näher liegt uns die Vorstellung von einem Buche, das sämmtliche Stücke des katechetischen Unterrichts in sich faßt, wenn wir catechismus nennen hören; ja wir können uns nach unsern Verhältnissen gar nichts Anderes darunter denken. Im patristischen Zeitalter aber hat das Wort, welches eine genuin afrikanische Bildung ist, genau denselben Sinn wie *κατήχησις* [1]).

Augustin, bei dem es sich zuerst findet, versteht darunter noch die Nachforschungen und sorgfältigen Prüfungen über den sittlichen Zustand des Competenten durch eingehende Befragung [2]). In dieser Bedeutung den Grund für die durch Luther eingebürgerte Anwendung auf ein systematisch gegliedertes Buch für den katechetischen Unterricht zu suchen, läßt sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen. Wenn dieser Gebrauch bei Luther nicht überhaupt mehr zufälliger Natur ist, so bestimmte seinen Urheber jedenfalls der Sinn, welchen das Mittelalter mit dem Worte verband, und die Basis des katechetischen Unterrichts, die Taufe.

Wenn wir uns schließlich daran machen, noch den Begriff catechumenus zu besprechen, so könnte dieß nach den Erörterungen über *κατηχεῖν* überflüssig erscheinen.

Allein jeder, der den Katechumenat nur etwas kennt, weiß, daß die Kirche die bloße Lehrthätigkeit gegenüber dem Anfänger im Christenthum nicht für genügend hielt, sondern eben so sorgfältig sich seiner sittlichen Erziehung widmete. Den Katechumenen, wie die alte Kirche ihn auffaßte, lernen wir am vollständigsten aus einer Schrift des hl. Augustin kennen (de fide et operibus), die er gegen die irrigen Ansichten und Tendenzen mancher seiner Zeitgenossen über den Katechumenat veröffentlichte. Der große Lehrer will als feste Regel beobachtet wissen, die Candidaten des Christenthums sollten in der Weise katechisirt werden, daß sie nicht blos hören und sich aneignen, was zu glauben ist, sondern ebenso gut wie sie leben müssen [3]). Ja der

---

[1]) August. de fid. et op. nennt die Reden Johannes des Täufers catechismos cp. 13.

[2]) Ebenda cp. 19. Apud quasdam ecclesias negligentia surrepsit, ut in catechismis competentium nec quaererentur nec repercuterentur haec vitia. cp. 18. . . ebriosi, avari catechismis validissime flagellantur.

[3]) August. de fid. et op. cp. 27 . . . Sic catechizandos eos, qui baptismum petunt, ut non solum audiant atque suscipiant, quid credere, verum etiam, qualiter vivere debeant.

Ebenda cp. 6. Cum seipsos probaverint (catech.) tunc de mensa Domini manducent.

letztere Unterricht ist der vorausgehende; denn aus ihm soll der Katechumene sich prüfen lernen, ob er einer so strengen Sittenlehre, wie die christliche ist, gemäß leben wolle und könne. Allmälige, aber entschiedene Umwandlung seines verkehrten Wesens, gründliche Buße auf Grund des Glaubenswortes und seiner Ethik waren die unbeugbaren Forderungen der Kirche an jeden, der um ihre volle Mitgliedschaft durch das Bad der Wiedergeburt nachsuchte. Höret, redet Origines [1]) die Katechumenen an, wer einmal die Kirche betreten, wer dem Worte Gottes sich genaht hat, vollzieht durch diesen Akt seine Conscription zum Wettkampf gottgefälligen Lebens.

Demnach und wie des Nähern aus der folgenden Abhandlung sich zeigen wird, haben wir unter Katechumenen jenen Theil der Christen zu verstehen, die in der christlichen Sittenlehre und den Anfangs- und allgemeinern Wahrheiten des christl. Glaubens unterrichtet werden und zugleich einer fortgehenden Beaufsichtigung unterstellt sind, ob sie wirklich mit dem alten Leben zu brechen sich befleißen. Zu diesen zwei Momenten kommt noch ein wichtiges drittes hinzu.

Überzeugt, daß der Mensch aus sich weder glauben noch Buße thun könne, und als Vermittlerin und Spenderin der Gnade sich erkennend, suchte die Kirche auf alle Weise den Katechumenen diese Gnade zuzuwenden. Von dem ihr eigenen Geiste geleitet, schuf sie solche liturgische Akte, die außer der Gnadenvermittlung den ihrer Erziehung Unterstellten noch reiche Belehrung boten. Diese liturgischen Akte werden zwar in unserer Periode unter dem Begriff catechizare nicht besonders hervorgehoben, weil sie eben die selbstverständliche Ergänzung zu den ersten zwei Momenten des altkirchlichen Katechismus bilden. Je mehr aber der eigentliche Katechumenat im Laufe der Zeit sich verlor und der Kindertaufe Platz machte, um so kräftiger tritt gerade dieses ergänzende Moment hervor, wie wir schon bei Isidor [2]) sehen, und an seinem Orte, durch das Mittelalter genauer nachweisen werden. Für jetzt können wir füglich übergehen zur eigentlichen Abhandlung.

---

[1]) Homil. XX. in Jerem.

[2]) De eccl. offic. II, 21.

I. Theil.

Geschichte des Katechumenats.

I. Abschnitt.

Während der ersten 3 Jahrhunderte.

1) Die Zubereitung für die Taufe bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts.

Der Katechumenat der alten Kirche wird sich uns in der nachfolgenden Abhandlung, wie bereits angedeutet wurde, zeigen als das Institut, durch welches die Kirche alle, die in ihr die göttliche Heilsanstalt erkannten, durch entsprechenden Unterricht, Erprobung der Entschiedenheit ihres Verlangens in sittlicher Bewährung und durch die ihr von Gott anvertrauten Gnadenmittel vorbereitete für den Aufnahmsakt in ihre volle Gemeinschaft durch das Sakrament der Taufe.

Im apostolischen Zeitalter werden wir darum noch keinen Katechumenat zu suchen haben. Denn ein Blick auf seine konstitutiven Momente sagt uns, daß ein solches Institut nur auf dem Boden wohl organisirter Christengemeinden gedeihen könne, in der Aufgabe und dem Plane der Apostel aber keinen Platz habe. Dem Auftrage[1]) ihres Meisters gehorsam eilten diese hin über das Angesicht der Erde und predigten überall Buße und Vergebung der Sünden im Glauben an den Gekreuzigten. Dieses Evangelium nahm in Kraft des Gottmenschen oft schon bei der ersten Predigt Verstand und Willen der Zuhörer gefangen. Als ein vollgiltiger Zeuge für die Wahrheit der Lehre erwiesen sich obendrein die außerordentlichen Wunder, welche Gott durch ihre Herolde wirkte. Mußte an und für sich das Wort von dem Gekreuzigten den Heiden als Thorheit, den Juden als Ärgerniß er-

[1]) Matth. 28, 19 f.

scheinen, so gab nachgerade diese allgemeine Verachtung des Kreuzes die sichere Bürgschaft, jeder, der es einmal reuig und gläubig erfaßt habe, werde auch getreu daran festhalten. Daher hielten die Apostel und ihre unmittelbaren Gehilfen im Amte eine längere Probezeit für den Täufling nicht für nöthig. Man legte kurz dem Heilsbegierigen die wesentlichsten Punkte des Symbolums aus. Sagte er zu dieser Auslegung, die oft das Werk weniger Stunden war, aus vollem Herzen „Credo," dann trug man kein Bedenken, einen solchen allsogleich durch die Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes als Glied der Kirche zu besiegeln[1]).

Dabei verdient noch besondere Rücksicht die Wirkung der Taufe auf diese Erstlinge der Kirche. Sie erfreuten sich der ganz speziellen Erfüllung mit dem spiritus sapientiae et intellectus, der sie in alle Wahrheit einführte. Nur so werden wir begreifen, wie für diese Erstlingsgemeinden die paulinischen Briefe verständlich sein konnten. Traten dieser wunderbaren Erleuchtung Hindernisse entgegen, so wollte, wie wir Paulus klagen hören,[2]) das Verständniß der christlichen Wahrheit nicht über die Elemente hinausgehen. Solche Hindernisse verursachten wirklich gar bald die schweren Prüfungen und Heimsuchungen aller Art. Die Gluth der ersten Liebe ließ nach, die anfängliche Glaubensstärke schwächte sich ab, und eine tiefere Einführung auf dem Wege geordneten Unterrichts erwies sich täglich mehr als unumgängliches Bedürfniß. Dieses zu befriedigen, gab sich der Apostel Paulus nach seinen letzten Briefen alle Mühe. Was er in der Encyklika an die Hebräer als *θεμέλιον, τῆς ἀρχῆς λόγον* bezeichnet, bildet in der That später stets die Summe katechetischen Unterrichtes. So möchte man sich versucht fühlen, die Keime des Katechumenats vom Apostel selbst in die Urkirchen eingesenkt zu denken, und dieß um so mehr, wenn derselbe den Heiden bereitwillig den Zugang zu den christlichen Unterrichtsversammlungen geöffnet wissen will[3]) und ermahnt, bei denselben ihre Gewinnung für den Glauben im Auge zu haben. Selbst die offizielle Standesbezeichnung scheint durch den Apostel für die Kandidaten des Christenthums eingeführt zu sein[4]). Allein gerade die genauere Prüfung dieser Stelle des Galaterbriefes zeigt, daß der *κατηχούμενος* des apostolischen Zeitalters sehr verschieden sei von dem

[1]) Act. VIII, 37.

[2]) Hebr. V, 11; VI, 1 f.

[3]) I. Cor. cp. XIV, 23.

[4]) Gal. VI, 6.

oben durch uns definirten. Der paulinische Begriff dieser Stelle umfaßt wohl die meisten Glieder der gläubigen Gemeinde selbst, die freilich in manchen Stücken sehr dem spätern Katechumenatsstande gleicht. Für die Frage nach der Entstehung eines solchen ist es gewiß bedeutsam, daß die alte lateinische Version das κατηχούμενος nicht beibehält, sondern ganz und gar auflöst, während die Peschito es schon durch audiens wiedergibt, was zwar auch nicht der offizielle syrische Name (auditor), aber demselben sehr verwandt ist. Aus diesen Erscheinungen dürfte der Schluß ziemlich berechtigt sein, zur Zeit, als diese Übersetzungen angefertigt wurden, habe das Katechumenatsinstitut noch nicht bestanden. Mit diesem Resultate aber sollten wir, meine ich, von jener Stelle der Itala noch nicht scheiden, sondern ihre Übersetzung des κατηχούμενος durch catechizare an diesem Orte, und gerade einzig und allein an ihm, dürften wir zugleich als Zeugniß hinnehmen, wie gar bald in der ältesten Kirche die oben vom Apostel angedeutete Theilung des Unterrichtes sich fester ausbildete, und welcher Aufmerksamkeit sich der mit dem Namen Katechese belegte grundbildende Unterricht erfreute. Er wurde dem Neophyten ebenso häufig durch eifrige Gläubige, die mit dem Lehrcharisma begnadet waren, als durch Kleriker gegeben[1]). So dürfen wir denn auch nicht anstehen zu bekennen: Der katechetische Unterricht wurzelt zu tiefst im Boden des Christenthums, hat wahrhaft apostolisches Alter; nur seinen Platz mußte er in der apostolischen Zeit nach der Taufe haben; allein die Art und Weise, wie schon der Apostel Paulus seinen Umfang und Inhalt bestimmte und auffaßte, führte nothwendig in kurzer Zeit zur Entwicklung eines eigenen Katechumenenstandes vor der Taufe. Wie bald und innig sich dieser dann mit der Kirche verwuchs, zeigen die Schriftsteller und Väter der Kirche. Seit Tertullian sah man einen solchen Stand geradezu als Forderung jenes Grundgesetzes des Reiches Gottes an, das der gottmenschliche König desselben seinen Statthaltern einschärfte mit den Worten: „Ziehet aus, machet alle Völker zu meinen Schülern, und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe.“ Die Väter betonen hier das der Taufe vorausgehende μαθητεύειν[2]), und die Kirche huldigt ihrer Auffassung bis heute, wie ihr Taufritus beweist.

---

[1]) Cfr. act. XVIII, 26.

[2]) Wohl mit Rücksicht darauf nennen griechische Väter das Taufsymbol (bes. das Nicän.) μάθημα, τὸ ἅγιον μάθημα vd. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete ꝛc. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, Christiania 1866.

Haben wir damit soweit möglich die Entstehung und die Basis des Katechumenats kennen gelernt, so wenden wir uns zur Besprechung der ersten sichern Nachrichten über den wirklichen Bestand

2) des Katechumenats bei Justin dem Martyrer.

Ihm verdankt wie so vieles andere, auch die Frage nach der Pflege der Katechumenen die erste Antwort. Um seiner Apologie des Christenthums, die er noch vor Ablauf der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verfaßte, den größtmöglichen Erfolg zu sichern, suchte er sorgfältig den Verdacht fern zu halten, als hätten die Christen Geheimnisse, die ein Apologet derselben nicht berühren dürfe. So sah er sich auch veranlaßt, das Verfahren der Christen bei Aufnahme in ihre Gemeinschaft bekannt zu geben. Hören wir seine eigene, dießbezügliche Angabe.[1]) „Alle," sagt er, „die sich belehren lassen und glauben, die von uns vorgetragenen Lehren seien wahr, und dazu versprechen, nach denselben leben zu können, diese alle werden unterwiesen, unter Gebet und Fasten von Gott Vergebung ihrer bisher begangenen Sünden zu erflehen; dabei unterstützen wir sie durch Mitbeten und Mitfasten. Alsdann werden sie von uns hingeführt, wo Wasser ist und in derselben Weise wiedergeboren, wie wir selbst wiedergeboren wurden."

Dem Akt der Eingliedung in die Kirche durch die Taufe geht also nach Justins Bericht eine Zeit der Unterweisung und Prüfung vorher; sie schließt mit einer speciellen Vorbereitung auf den Empfang des Sakramentes, durch Gebete und Bußwerke nach Anleitung der Kirche. Somit sind wirklich hier vom Apologeten alle wesentlichen Merkmale des Katechumenats angedeutet, aber leider nicht mehr. Denn fragen wir nach dem Wie, Wieviel und Wielange dieser Vorbereitung, so gibt uns Justin keine, nur einigermaßen befriedigende Antwort. Man hat zwar aus dieser und einer gleich zu besprechenden weitern Notiz ziemlich allgemein[2]) geschlossen, der Katechumenat zu Justins Zeit sei

---

[1]) Aplg. I, 61. Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιϛεύουσι ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται, εὔχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν νηϛεύοντες παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηϛευόντων αὐτοῖς. Ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐϛὶ καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται.

[2]) Alle protest. Gelehrten außer Kliefoth, soviel mir bekannt wurde.

noch ein rein privater gewesen, und Theilnahme an den gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde, auch den homiletischen, sei den Katechumenen nicht gestattet worden. Das Hauptargument für diese Ansichten bildet Justins Äußerung[1]): „Nach der Taufe führen wir den, der sich überzeugen ließ und zusagte, in das gottesdienstliche Versammlungslokal der sog. Brüder." Besonders auf Höfling[2]) machen diese Worte den Eindruck einer *ersten Einführung* in die Gemeinde. Ganz richtig, aber man muß noch einige Worte weiter lesen, damit man auch den Zweck dieser ersten Einführung kenne. Dieser ist ganz klar ausgesprochen: die Feier des eucharistischen Opfers der Gläubigen mit dem Neophyten. Aber absolut auf eine erste Einführung in die Christengemeinde zu schließen, untersagt uns gerade dieser Zweck unbestreitbar. Ja wenn Justin in dieser Schilderung noch besonders betont[3]), an der eucharistischen Opferfeier habe kein *Ungetaufter* und kein *öffentlicher Sünder* Antheil, so kann man daraus mit gutem Rechte schließen, daß diesen Genannten zu andern gottesdienstlichen Versammlungen der Zutritt offen stand. Justin schildert, was zugegeben ist[4]) im 65. Kpt., nicht einen Theil des gewöhnlichen Gottesdienstes[5]), sondern speziell den mit der festlichen Aufnahme eines neuen Gliedes der Kirche verbundenen. Zurückgekehrt von der Quelle des Lebens soll der neue Gläubige in alle Rechte eines Vollbürgers im Staate Gottes eingewiesen werden; unter diesen findet sich die Anhörung der Homilie nicht, folglich muß sie schon dem Katechumenen verstattet gewesen sein. Man gibt uns gegen diese Folgerung zu bedenken, wenn sie richtig wäre, müßten im 67. Kptl., wo der ganze regelmäßige Gottesdienst beschrieben wird, sicher die Katechumenen genannt werden. Dieß ist nun allerdings nicht direkt der

---

1) Aplg. I, 65. *Μετὰ τὸ λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφοὺς ἄγομεν, ἔνθα συνηγμένοι εἰσίν. Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα· ἔπειτα προςφέρεται τῷ προεςῶτι ἄρτος κ. τ. λ.*

2) Das Sakrament der Taufe I, 158. Cfr. Rothe, de disciplinae arc. origine und Harnack, der christl. Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. S. 28 f.

3) Cp. 66. *Ἧς (τροφῆς) οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐςιν ἢ τῷ πιςεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ ὑφ' ἡμῶν δεδιδαγμένα καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν λοῦτρον, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριςὸς παρέδωκεν.*

4) v. Zezschwitz. l. c. pg. 94.

5) Dieses wird allein von Kliefoth gegen die allgemeine Auffassung und den klaren Sinn der Stelle, wie mir dünkt, angenommen. Liturg. Abhandlung IV, 1, pag. 283 f.

Fall. Aber eine Vergleichung dieser Liturgie mit jener des zweiten Buches der apostolischen Constitutionen [1]) wird uns ihr Fehlen so hoch nicht anschlagen lassen. Auch in dieser, der justinischen formell vollkommen gleichen Liturgie wird der ganze Gottesdienst, an welchem die Katechumenen sich betheiligen, bis auf die kleinsten Umstände geschildert und doch von den Katechumenen nichts erwähnt, als allein bei Beginn des Gebetes der Gläubigen ihr Fortgehen. Die Homilie bei Justin ist ganz moralisirend, wie wir sie stets finden, wo sie auf Katechumenen berechnet ist[2]). Nach meiner Ansicht[3]) schweigt aber Justin nicht ganz von den Katechumenen. Denn er weist ausdrücklich im 67. Kptl.[4]) auf das Vorausgehende zurück, wo sich die Ausschließung der Katechumenen und Büßer vom eucharistischen Gottesdienst erwähnt findet. Geradewegs und unverblümt kann er aber ihre Ausweisung gar nicht anführen; dieß würde sich mit dem bereits genannten Zwecke seiner Darstellung des Gottesdienstes kaum vertragen. Oder sollte es den Eindruck der Treue und Aufrichtigkeit machen, wenn die Heiden hören, wie man unmittelbar nach der Homilie sogar die gewissermassen schon eigenen Religionsgenossen ausweist?

Dann kann überhaupt ein irgend gewichtiger Grund gegen die Zulassung der Katechumenen zur Homilie nicht aufgebracht werden, und am wenigsten von denjenigen, welchen ein solcher erwünscht wäre. Sie berufen sich ja vorzugsweise auf Justin, wenn es den Feldzug gegen die Arkandisciplin gilt. Noch gesuchter muß die Hinweisung auf die Vorsicht den Christen erscheinen, verkappten Verfolgern nicht sich selbst und ihre Zusammenkünfte zu verrathen. Eine solche Furcht war denen gegenüber wenigstens völlig überspannt, die schon in wenigen Tagen an der Kirchengliedschaft vollen Antheil haben sollten[5]).

Wären die

3) klement. Homilien

eine eben so zuverlässige als alte Quelle, dann könnten wir aus ihnen

---

[1]) Cap. 57.

[2]) Ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.

[3]) Cfr. Kliefoth l. c. pg. 291.

[4]) Καὶ ὡς προέφημεν, παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται, καὶ οἶνος.

Damit fällt Zezschwitz's Beweis pg. 94 gegen Kliefoth.

[5]) Zezschwitz kann nicht umhin, dieß zuzugestehen, aber sein Schluß aus der Thatsache ist dann pure Willkür.

unsere Ansicht aus Justin völlig begründen, zumal die Zeit ihrer Abfassung fast an die von Justins Apologie hinanreichen dürfte. Nach diesen Homilien wohnen die Katechumenen (der Verfasser[1]) selbst ist ein solcher) nicht allein der Missionspredigt, sondern auch der engern Homilie und der Ordination des Zachäus zum Bischofe bei[2]). Trifft nun diese Sitte sicher der Tadel, welchen wir bald Tertullian gegen den Katechumenat der Häretiker werden schleudern hören, so erscheint doch jedenfalls glaubwürdig, was wir in dem Buche über die Dauer des Katechumenats erfahren. Der angebliche Verfasser (Clemens) behauptet nämlich nach einem Unterricht von drei Monaten und vorausgegangenem Fasten die Taufe empfangen zu haben. Die engere Vorbereitung umfaßte 3 — 10 Tage. Diese Daten bestätigen die etwas jüngern

4) Klementinischen Recognitionen.

Sie sind angeblich von demselben Clemens und sehr wahrscheinlich in Rom selbst etwa um das Jahr 170 verfaßt. Zwar gehören sie dem gleichen Kreise an, suchen sich jedoch der Kirchenlehre möglichst anzubequemen und dürften darum für unsere Untersuchung verläßige Zeugen sein. In ihnen tritt die Forderung einer gewissen Glaubensreife und sittlichen Bewährung des Täuflings bereits sehr stark hervor. Die Mutter des Clemens läßt zwar Petrus auf ihr sehnsüchtiges Verlangen schon nach eintägiger Vorbereitung zur Taufe zu, aber nur, weil er unzweideutige Zeichen ihres Glaubens und ihrer entschiedenen Bußgesinnung hat; sonst müßte sie durch viele Tage vorher zubereitet und belehrt werden[3]). Weit instruktiver ist jedoch die Ermahnung, welche dem Vater des Clemens, Justinian, gegeben wird[4]).

---

1) Erst in der 11. Homilie berichtet derselbe seine eigene Taufe.

2) Hom. III. 73. Nachdem Petrus die Ordination des Zachäus vollzogen (72), wendet er sich unmittelbar an das Volk in den Worten: *Ὅσοι ποτὲ βαπτισθῆναι θέλετε ἀπὸ τοῦ αὔριον νηστεύειν ἄρξασθε καὶ καθ' ἡμέραν χειροτετεῖσθε καὶ περὶ ὧν θέλετε πυνθάνεσθε, ἔτι γὰρ δέκα ἡμερῶν ὑμῖν ἐπιμεῖναι θέλω. . . . Μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας βαπτίζειν ἀρξάμενος κ. τ. ε.*

3) Recognit. l. VII, 34. Necesse est eam vel una die jejunare prius et ita baptizari . . . propter iudicium credulitatis ejus; alioqui multis eam diebus oportebat ante instrui et doceri.

4) Ebd. l. X. gegen das Ende. . . debere se declinare a consortiis inhonestis et infidelibus et societates habere fidelium, atque illos frequentare conventus, in quibus de pudicitia, de justitia, de pietate tractatur.

Petrus fordert ihn auf, mit allem Eifer der Buße zu obliegen, seine Seele zu schmücken mit der Lehre der Wahrheit, der Zierde der Keuschheit und dem Glanze der Gerechtigkeit. Den Glauben an Christus müsse er annehmen, sich ferne halten von unehrbaren und ungläubigen Gesellschaften und Umgang pflegen mit den Gläubigen; er solle jene gottesdienstlichen Versammlungen fleißig besuchen, in welchen über Zucht, Gerechtigkeit und Frömmigkeit gehandelt werde. Zu den Lehrvorträgen also mit vorwiegend ethischer Färbung wird hier der Katechumene eingeladen, weil in ihnen sein Bedürfniß berücksichtiget ist. Speziell christliche Lehren[1]), Mysterien, wie das von der Trinität, werden nur vor solchen besprochen, die bereits die Elemente gründlich erfaßt haben, und denen man reines Interesse an der Wahrheit zutrauen darf. Das vollständigste und getreueste Bild von der Katechumenatspraxis gegen den Schluß des zweiten Jahrhunderts gibt uns jedenfalls eine Missionspredigt im dritten Buche der Recognitionen[2]). Nachdem Petrus seine Absicht mitgetheilt hatte, drei Monate zu bleiben, weist er jene seiner Zuhörer, die nach der Taufe Verlangen tragen, an den bereits zum Bischofe ordinirten Zachäus. Ihm sollten sie ihre Namen zur Eintragung in die Dyptichen der Katechumenen angeben und von ihm die Geheimnisse des Reiches Gottes hören. Neben diesem Unterrichte müsse strenger Bußeifer und genaue Selbstprüfung hergehen, damit nach drei Monaten am Tage des Festes (Osterfestes?) die Katechumenen getauft werden könnten. Auf den ersten Blick scheinen diese Forderungen vollkommen für rein privaten Katechumenat zu sprechen. Wenn wir aber bald darauf lesen[3]): „Petrus füllte die Zeit aus mit täglicher Disputation und Unterricht und als der Festtag kam, wurden 10000 getauft," so kann dieß nach dem Zu-

[1]) L. III, 1. Ego, sagt Petrus, in plurimis circuitu utens quodam verbi, ne principalem de summa divinitate intelligentiam minus dignis auribus publicarem etc.

[2]) Cp. 67. Tres menses statui facere vobiscum; si quis vestrûm desiderat, baptizetur. . . Accedat ergo, qui vult, ad Zachaeum et ipsi det nomen suum atque ab eo mysteria audiat regni coelorum. Jejuniis frequentibus operam impendat ac semetipsum in omnibus probet, ut tribus his mensibus consummatis in die festo possit baptizari.

[3]) Cp. 68. Rectum puto tribus mensibus permanere mecum his, qui in hac civitate conversi sunt ad fidem et firmiores eos efficere. Und Cp. 72. Per dies singulos disputans et docens propositum tempus in doctrinae labore complevit etc.

sammenhange nur den Sinn haben, daß auch an dem Unterrichte des Petrus sich die Katechumenen betheiligten. Fassen wir dann den Inhalt der Katechesen des Zacharias ins Auge, und berücksichtigen wir, daß nicht gesagt ist, er habe dieselben gleich begonnen und täglich abgehalten, wie Petrus bei seinem Unterrichte that, so werden wir folgendermaßen zu schließen haben: Der Unterricht des Petrus diente allgemeinen Bedürfnissen, befaßte sich mit der Apologetik und ethischen Wahrheiten des Christenthums, und verknüpfte so Katechese und Missionspredigt. Dagegen hatte Zachäus, der Bischof, neben dem missionirend-katechetischen Unterricht des Petrus die Katechumenen in das Verständniß der spezifisch christlichen Lehren einzuführen. Dieser letztere Unterricht aber ist ein gegen die Heiden vorsichtig abgeschlossener. Zu diesem Zwecke ist das nomen dare eingeführt, damit keine unredlichen Ohren die christlichen Geheimnisse aufnehmen können. Da uns aber diese Namenseintragung hier gleich bei der Aufnahme in den Katechumenat begegnet, dürfen wir sie uns sicher noch andern Zwecken dienstbar denken. Mit Rücksicht auf eine oben (S. 15 A. 4.) bereits besprochene Stelle der Recognitionen und die Liturgie des zweiten Buches der apostolischen Constitutionen werden wir anzunehmen haben, daß die Namenlisten der Katechumenen den Diakonen die Controle der bei der missa catechumenorum Anwesenden und die Aufrechthaltung der Ordnung, sowie die Ausweisung nach der Homilie wesentlich erleichtern und die Ausschließung jedes Unberufenen ermöglichen sollten.

Was uns aber am meisten zu einem Rückschluß auf Justins Angaben berechtigt, ist die Thatsache, daß auch in den Recognitionen der Neophyt geraden Weges von der Taufquelle zur Eucharistie geführt wird [1]). Diese Erscheinung hat um so größeres Gewicht, als wir in diesem Werke bereits die Sonn- und Festtage zu Taufzeiten benützt sehen [2]). Da an diesen Tagen bekanntlich dem eucharist. Opfer die Homilie vorangeht, die Einführung in diese aber hier gleichfalls übergangen wird, so steht der Schluß fest, dieses Schweigen habe seinen Grund darin, daß der Neophyte schon als Katechumene dort Zutritt hatte.

Somit hätten wir die ältesten Nachrichten über das Katechumenatsinstitut zusammengestellt und gebührend besprochen. Mit dem Laufe des dritten Jahrhunderts beginnt allmählich die Blüthe der pa-

[1]) L. VI. am Schluß. Deducens ad fontes baptizavit et Eucharistiam frangens etc. Ebenso l. VII, 37. nach der Taufe von Clemens Mutter.

[2]) L. X, cp. 72. Veniente die dominica baptizavit eum. L. III, 67.

tristischen Litteratur, die auch unserer Forschung reichlicheres Material liefert. Nur der an der Grenzscheide stehende Irenäus bietet uns weiter nichts als die Ausdrücke praecatechizare, catechizare und catechizatio, allerdings mit einer nicht zu verkennenden Beziehung auf den ersten Unterricht in der christlichen Religion. Um so schätzbarer und reicher sind die Notizen

5) Über den Katechumenat bei Tertullian.

Durch ihn ist uns vor Allem zuerst der Name „catechumenus" als Standesbezeichnung überliefert. Dieselbe erfreut sich nach seiner Angabe jedoch nicht allein des Gebrauches der Kirche, sondern ist der Häresie schon ebenso geläufig.

Wenn wir eben Tertullians Notizen reich nannten, so dürfen wir auch nicht verschweigen, daß dieselben doch sehr schwer in eine Einheit zu verarbeiten sind und vieles Dunkle bieten. So hat gleich die Hauptstelle bei diesem Kirchenschriftsteller bis zur Stunde die verschiedensten Ausdeutungen erfahren. Es möchte darum für eine sorgfältige Untersuchung derselben gerathen sein, sie gleich im Originaltext herzusetzen. In der Schrift de praescriptione haereticorum[1]) erhebt nämlich Tertullian neben manchen Vorwürfen auch die folgenden: Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem, quam futilis, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. **Imprimis quis catechumenus quis fidelis incertum est. Pariter adeunt, pariter audiunt**[2]), **pariter orant,** etiam ethnici si supervenerint; sanctum canibus et porcis margaritas licet non veras jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae cujus penes nos curam lenocinium vocant. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. **Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti.**

Harnack[3]), Höfling[4]) und die Meisten, welche unserer Frage ihre Forschungen zuwandten, lassen Tertullian mit den angeführten Donnerworten das unterschiedslose Zulassen aller Katechumenen

[1]) Cp. 41, ed. Oehler t. II. pg. 39.

[2]) Dieses Wort ist nach der Hallischen Ausgabe (cfr. Zezschwitz l. c. pg. 100) möglicherweise unächt, was für die Bedeutung der Stelle von höchster Wichtigkeit ist. Was Hieronymus (commentar. ad Gal. VI, 6) und Epiphanius von der Praxis der Häretiker sagen, begründet diesen Zweifel um so stärker. Hieronymus erwähnt ausdrücklich nur das orare und weist die Verkehrtheit der marcionitischen Exegese nur in dieser Beziehung nach.

[3]) Der christliche Gemeindegottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter.

[4]) Das Sakrament der Taufe I, 59.

und sogar der Heiden rügen. Dieß können sie nur durch die Annahme, daß die beiden Sätze, in denen die Katechumenatspraxis erwähnt wird, in einem nothwendigen Zusammenhang stünden. Wir wollten jedoch schon durch die bloße Darlegung des Dazwischenliegenden andeuten, wie unwahrscheinlich und ungerechtfertigt diese Ansicht sei. Noch mehr aber muß der „sichere Schluß" befremden, den Zezschwitz[1]) aus der Stelle gezogen hat, „daß bei der Kirche als bloßer Katechumene Niemand das Recht des Zuganges, des Mithörens und Mitbetens hatte, sondern nur, wer durch Unterricht fertig bereitet war." Diesen Aufstellungen gegenüber suchen wir zu erweisen, daß der scharfsinnige Bingham[2]) nach dem Vorgange Schelstrates[3]) längst das Richtige getroffen habe, wenn er sagt, nicht die Zulassung der Katechumenen an sich, sondern nur die Vermischung derselben mit den Gläubigen und die Theilnahme am arkanen Theil des Gottesdienstes finde Tertullian tadelnswerth. Aber zuvörderst möchten wir an dieser Äußerung darauf aufmerksam machen[4]), wie lebhaft und stark damals die Frage nach der Stellung der Katechumenen in und selbst außer der Kirche ventilirt wurde, und wie sich die Kirche der rechten Prinzipien bereits klar versichert hatte. Ordnung und gründliche Unterweisung wird angestrebt gegenüber der unbesonnenen Offenheit und dem oberflächlichen, sehr kurzen Unterrichte der Sekten. Diese stecken mit ihrem Grundfehler, dem Wissensstolze, schon die Katechumenen an, daß sie wähnen, schon vollkommen gelehrt zu sein, bevor sie nur die Elemente[5]) sich angeeignet haben. Soviel, aber nicht mehr wollen diese letzten Beschuldigungen sagen. Eine Klassenunterscheidung aus ihnen abzuleiten[6]), verbietet der Zusammenhang des Schlußsatzes obiger Stelle mit dem vorhergehenden, den er nur als specieller Fall beweisen soll. Selbst die Satzconstruktion gibt

---

[1]) l. c. pg. 99.

[2]) Origenes sive antiquitates vol. V. pg. 5.

[3]) S. ebenda.

[4]) Harnack a. a. O. S. 30. sieht statt dessen in den Worten eine Anklage; mit welchem Rechte, begreife ich so wenig als Zezschwitz.

[5]) Dieß ist die einzig richtige Bedeutung des edocere an unserer Stelle; es ist nichts als Übersetzung von κατηχεῖν wie aus act. XVIII. (Itala und Vulgata) und aus Tertullian selbst hervorgeht. Man vergleiche nur adv. Valent. die ersten Kptl. bsd. cp. III. nec omnes, quod edocent, perdocent. Gegen Zezschwitz a. a. O. pg. 100 der die Sache gerade umkehrt.

[6]) So thun Harnack, Höfling, Kliefoth (Liturg. Abhandlungen IV, 1 pag. 366) etc., welche alle edocti und perfecti als zwei Klassen nehmen. Aber wann und wo findet man je diese Klassennamen?

gegen Klassenbezeichnung viel zu bedenken. Ist aber dieses richtig, dann kann man nicht von einer Zulassung aller Katechumenen reden. Denn die Worte: „Vor allem ist es unklar, wer Gläubiger und wer Katechumene sei," weisen einzig auf den Stand, nicht auf Rangstufen hin. Beim Gottesdienst aber, resp. einem Theil desselben, erscheinen nach diesem Vorwurf die Katechumenen ganz bestimmt; denn sonst hätte Tertullian kurzweg ihr Erscheinen rügen müssen. Das thut er nicht, nur an der Unterschiedslosigkeit und Gleichberechtigung nimmt er Anstoß.

Beweisen wir diese Erklärung der Hauptstelle durch andere Äußerungen aus Tertullians schriftlichem Nachlaß. Wir wenden uns zunächst an sein Buch de poenitentia, welches eigens die Katechumenen im Auge hat. Im 6. und 7. Kaptl. desselben kommt unser Kirchenschriftsteller auf die Buße der audientes zu sprechen, unter welchen allgemein Katechumenen verstanden werden. Weil sie aber in ein sehr enges Verhältniß zur Taufe gebracht sind, wollte sie Höfling[1]) im Gegensatz zu den Anfängern als eine bevorzugte Klasse betrachten. Mir scheint, er und seine Meinungsgenossen hätten zuerst die Aufgabe gehabt, nachzuweisen, mit welcher der bereits genannten Klassen denn diese audientes identisch seien; sonst müssen sie consequent drei annehmen. Allein auch die eben ausgesprochene Auffassung Höflings hat nur ein halbes Recht für sich, weil sie eben wieder nur ein Stück des Textes[2]) berücksichtigt. Tertullian legt in denselben Worten seinen audientes noch den Namen novitioli bei, welche nach seiner eigenen Erklärung gerade anfangen, ihre Ohren mit dem Thau des göttlichen Wortes zu befeuchten. Ferner erhalten sie die Prädikate: catuli infantiae adhuc recentis, auditorum tirocinia. Klar und unzweideutig ist also hier von einem Anfangsstande, einem anfänglichen Hören die Rede. Als Gegensatz bezeichnet Tertullian wiederholt den auditus der Gläubigen. Von einer vorgerücktern Stufe unter den Katechumenen können aber diese Bestimmungen nicht gelten; ein Vorgerückter fängt nicht an. Nun wird vor Allem zu fragen sein, ob man dieses Hören

[1]) A. a. O. pg. 160.

[2]) Cap. 6. Quidquid mediocritas nostra ad poenitentiam suggerere conata est, praecipue novitiolis istis imminet, qui cum maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare, quique catuli infantiae adhuc recentis nec perfectis luminibus reptant incerta et dicunt quidem pristinis renuntiare, et poenitentiam assumunt, sed includere negligunt.

Cp. 7. Nemo sibi aduletur, qui inter tirocinia auditorum reputatur . . An alius intinctis Christus, alius audientibus. Itaque audientes optare intinctionem non praesumere oportet.

vom ersten Antheil an der Homilie verstehen dürfe. Man hielt sich dazu völlig berechtiget, da man als Gegenstand des auditus die divini sermones bezeichnet sieht. Allein dem läßt sich nicht ohne Grund entgegen halten, auch ein privater Unterricht der Katechumenen könne kein anderes Objekt haben. Hält man dagegen die Stelle zusammen mit der bereits besprochenen, so gewinnt jener Schluß allerdings mehr als Wahrscheinlichkeit. Dort ist in der That nur die Rede von der Homilie, und wir glauben dargethan zu haben, daß die Katechumenen zu jener Zeit ihr anwohnten; freilich nicht jede Art von Homilie, sondern nur das tirocinium audiendi ist ihnen zugänglich.

Bevor wir diese Theilnahme am homiletischen Gottesdienst weiter verfolgen, wollen wir zuvor noch in anderer Beziehung die angeführten Stellen würdigen. Stehen einerseits nach der richtigen Beobachtung Höflings die audientes in engem Verhältniß zur Taufe, während sie daneben zugleich als Anfänger schlechthin charakterisirt werden, so folgt nothwendig, daß der karthagische Priester eine Unterscheidung in Klassen auch hier nicht mache, sondern uns nur ein ungegliedertes Institut vorführe. Dafür können wir einen ganz stringenten Beweis erbringen. Wie in der Einleitung dargethan wurde, ist audiens die Übersetzung von *κατηχούμενος*. Jenen Beweis kann die Nebeneinanderstellung von cp. 6. de poenitentia und cp. 2. de corona milit.[1]) nur erhärten. Tertullian beruft sich hier für seine Ansicht von der Bekränzung der Christen auf die Auffassung der gesammten Kirche, von den Katechumenen bis hinauf zu den Confessoren und Martyrern. Damit will er offenbar die äußersten Stände in der Kirche bezeichnen. In dieser Kette der Kirchenglieder nehmen aber die Katechumenen gerade so den letzten Rang ein, wie wir oben die audientes auf der untersten Stufe erblickten. Demnach müssen beide identisch sein. Hat Tertullian aber die Gläubigen in ihrer Gliederung hingestellt, so würde er dieß auch gethan haben bei den Katechumenen, wenn thatsächlich unter ihnen eine Klassentheilung durchgeführt gewesen wäre.

Die bisher betrachteten Stellen lassen also sämmtlich nur auf einen einheitlichen Katechumenatsstand schließen. Das Verhältniß desselben zu den Gläubigen trägt das Gepräge innigster und engster Verbindung; sie bilden mit einander die Eine hörende Kirche. Nichts scheidet den Katechumenen vom vollkommenen K n e c h t e Gottes; das Dienstverhältniß ist also das gleiche wie beim Gläubigen. Für ihn

---

[1]) Omnes ita observant a catechumenis usque ad confessores et martyres vel negatores.

ist Christus kein anderer als für den audiens. Der Glaube beider darf nur graduell, nicht aber wesentlich verschieden sein. Tertullian spricht darum auch in wichtigen Fragen den Katechumenen ein Recht des Urtheiles zu, so z. B. über die Bekränzung[1]).

Wer möchte es nun bei einer solchen Ansicht der Kirche vom Katechumenat für wahrscheinlich halten, daß die Katechumenen von den gottesdienstlichen Versammlungen ganz ausgeschlossen waren, wie Zezschwitz[2]) mit einem immensen Aufwand von Gelehrsamkeit darzuthun sucht. Zeugen doch außer den besprochenen Stellen, auf die er selber ein Hauptgewicht legt, noch manche andere gegen ihn.

So ist Tertullian auffallend eingenommen für Verzögerung der Taufe, besonders unter gewissen Verhältnissen. Jungfrauen und Wittwen gibt er den Rath[3]), mit Uebernahme der Taufe zu warten, bis sie zur Entscheidung gekommen seien, ob sie heirathen oder enthaltsam bleiben wollten. Angesichts dieser Thatsache sah man sich zu der Annahme genöthigt, Katechumenen, die den kirchlich vorgeschriebenen Unterricht und die für ihre sittliche Bewährung festgesetzte Probe-Zeit durchgemacht hätten, seien zum homiletischen Gottesdienst zugelassen worden. Außer de praescript. haeret. läßt sich aber für diese Meinung aus Tertullian kein Wort beibringen[4]). Angenommen, diese Behauptung wäre richtig, so dürfte Tertullian es kaum unterlassen haben, seinem Rathe diesen hochwichtigen Grund beizufügen, daß ja perfecti catechumeni ohnehin das Benefiz engeren Verkehrs mit den Gläubigen und der Theilnahme an der Homilie erhielten. Hatten sie aber, wie Zezschwitz nach seiner Ausführung behaupten muß und wirklich consequent behauptet, diesen Vortheil nicht, was dann? Wie sollten sie Jahre hindurch ihre sichtbare Theilnahme an der Kirche bewerkstelligen, ohne welche ihnen christliches Leben eine Unmöglichkeit war? Wird sich auf diese Frage nie eine genügende Antwort aus Tertullian beibringen lassen, so steht dagegen unsern Resultaten noch eine genauere Begründung aus seinen Schriften zu Gebote.

---

[1]) Siehe die zuletzt zitirten Stellen!

[2]) Wie nahe er selbst der richtigen Ansicht stand, und welche Beweiskraft er dem Wortlaut unserer Stelle de poenit. beilegt. s. a. a. O. S. 101.

[3]) De bapt. cp. 18. Pro cujusque personae conditione ac positione, etiam aetate cunctatio baptismi utilior est. . . Innupti quoque procrastinandi, in quibus tentatio praeparata est, tam virginibus per maturitatem quam viduis per vocationem, donec aut nubant aut continentiae corroborentur.

[4]) Welche Gewalt aber jener Stelle angethan werden muß, um sie zu solchem Zeugniß brauchen zu können, glauben wir hinlänglich gezeigt zu haben.

Tertullian erklärt es als allgemeine Tradition der Kirche, daß man beim Taufakte und schon eine gute Zeit früher dem Satan, seiner Pracht und seinen Engeln widersage, und zwar in der Kirche, unter der Hand des Vorstehers[1]). Ebenso spricht er anderswo [2]) von einer zweimaligen Absagung gegen die Götzen. Wann hat nun die erste Absagung Statt gefunden? Nichts scheint mir natürlicher als die Antwort: Bei der Aufnahme in den Katechumenat. Legt ja unser Kirchen-Schriftsteller selbst diese Absagung den beginnenden audientes in den Mund[3]), wenn er sie die Buße mit dem Katechumenat übernehmen läßt. Oder was sollen diese pristina anders sein, als die idola? und was ist natürlicher von Seite der Kirche als die Zulassung in den Vorbereitungsstand für ihre Gliedschaft an die strenge Forderung einer Abschwörung des bisherigen Lebens und vorzüglich des heidnischen Kultes zu knüpfen? Schnitt sich aber so der Katechumene die alten Wege selbst ab, und dauerte seine Vorbereitung auf die Taufe nur Monate lang, so hieße es ihn wahrlich in unbestehbare Versuchung führen, wenn man ihn nach einem sinnlich so verlockenden Kulte, wie der heidnische, ganz auf einen ihm völlig fremden, abstrakten Religionsunterricht[4]) beschränkte. Ein Hineinziehen in das kirchliche Leben, so weit seine noch blöden Sinne es zu genießen fähig waren, konnte den Katechumenen nur in seinem Streben fördern. Ferner spricht schon die Bestimmung des Katechumenats als einer Anstalt der Buße dafür, daß die erste Abrenuntiation unter der Hand des Bischofs bei der Aufnahme vor sich gegangen sei. Denn es ist allgemein bekannt, daß die Kirche durch Handauflegung zur Buße aufzunehmen pflegte. Diese Vorstellung wird mit dem „sub antistitis manu" verbunden werden müssen[5]). Dann ist aber für unsere Frage vor allem entscheidend das „in ecclesia." Zezschwitz[6]) versichert uns zwar, an ein Gebäude sei hiebei aus bekannten Gründen nicht zu denken. Wenn

[1]) De cor. milit. cp. 3. Aquam adituri ibidem sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus.

[2]) De spectac. cp. 13. Bis idolis renuntiavimus.

[3]) De poenit. cp. 6. Dicunt quidem (audientes) pristinis se renuntiare et poenitentiam assumunt.

[4]) Das Heidenthum kennt bekanntlich einen Religionsunterricht eigentlich gar nicht, am wenigsten durch die Priester.

[5]) Zezschwitz a. a. O. pg. 103 übersetzt „unter klerikaler Vermittlung." Was er sich dabei dachte, muß er selbst wissen.

[6]) A. a. O. S. 103.

aber dieser Name schon dem Verfasser der klementinischen Recognitionen[1]) für ein Kult-Gebäude geläufig war, warum sollte ihn dann Tertullian nicht kennen? Daß die Christen schon zu seiner Zeit eigene Gebäude für ihre gottesdienstlichen Versammlungen aufführten, sagt er ja selbst[2]). Würden wir dieses aber sogar dahingestellt sein lassen und nur die Versammlung der Christen unter ecclesia verstehen, so genügt es für unsern Beweis schon vollkommen, namentlich, wenn diese Widersagung mit der Aufnahme zusammenfällt. War einmal der Proselyte so feierlich in die christliche Versammlung eingeführt worden, was sollte ihn dann wieder von ihr abschließen? Etwa die Furcht, er könnte ein Verräther der Gläubigen werden? Diese ist bereits verspätet und die Christen hatten, wie wir demnächst bei Origenes sehen werden, schon dienlichere Maßregeln dagegen ergriffen. Wir kennen ja das enge Verhältniß zwischen Gläubigen und Katechumenen aus Tertullian, und sehen darum in dieser Berufung nur eine Verlegenheit um einen strikten Beweis. Die katholische Kirche stand damals bei den Häretikern ganz im gegentheiligen Rufe. Die Valentinianer[3]) machten ihr geradezu das offene, ehrliche Verfahren gegen die Katechumenen zum Vorwurf und belegten sie eigens mit einem dießbezüglichen Prädikate.

Tertullian beschuldigt anderswo die Häretiker[4]), daß sie durch die Verwaltung des Wortes nicht auf Bekehrung der Ethnici, sondern nur auf Gewinnung der Katholiken ausgiengen. Da dieß an jener Stelle geschieht, wo das Wesen des Gottesdienstes bei ihnen eben voraus gerügt wurde, glaube ich die Stelle besser von der Homilie als der Missionspredigt zu verstehen. Dazu kommt, daß die Bezeichnung ethnici für Katechumenen nicht ohne Analogie ist[5]).

---

[1]) L. X. (bibl. Patr. Lugd. II, pg. 461 F.) Theophilius domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecravit. Cfr. Orig. hom. IV. in Jerem.

[2]) Was kann unter ecclesia füglicher als ein Gebäude verstanden werden in folgenden Stellen? De anima. cp. 9. Est soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solennia potitur.

De idol. cp. 7. Zelus fidei perorabit ingemens Christianum ab idolis in ecclesiam venire, de adversaria officina in domum Dei venire.

[3]) Adv. Valent. cp. 1. Habent (Valentiniani) artificium, quo prius persuadeant, quam edoceant. Veritas autem docendo persuadet, non suadendo docet. Ideoque simplices notamur apud illos.

[4]) De praescr. haeret. cp. 42. De verbi autem administratione quid dicam, cum hoc sit negotium illis non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi.

[5]) Cfr. const. apost. l. II, 39.

Allein man glaubt einwenden zu können,[1]) wir räumten den Katechumenen ein Recht ein, dessen sich nicht einmal die Büßer zu erfreuen hatten. Abgesehen davon, daß jedem Kenner der alten Kirchengeschichte hinlänglich bekannt ist, daß man Katechumenen günstiger behandelte, als Pönitenten, ist es eine rein willkührliche Annahme, die Pönitenten durchwegs von allem gottesdienstlichen Verkehre abgeschlossen zu betrachten. In jener Stelle, die man aus Tertullian hiefür anruft[2]), liegt es sicher nicht; diese sagt nur, daß auf sehr grobe Sünden die Excommunikation folgte, die Bußdisciplin berührt sie nicht und kann sie nach ihrem Zwecke nicht berühren. Wohl aber sagt er da, wo er eigens dieses Thema behandelt, daß es für alle noch eine zweite Taufe gebe, die Buße in vestibulo[3]). Von hier aus konnten die Pönitenten wohl nach damaliger Einrichtung der Kirchen die Homilie hören und der Einwand von dieser Seite hat nichts zu bedeuten.

Wichtiger scheint es zu sein, wenn Zezschwitz anführt, die Versammlungen der Katechumenen seien, selbst als es Kirchengebäude gab, in Räumen gehalten worden, die außen an die Kirchen angebaut waren. Allein darin hat sich dieser sonst ziemlich sorgfältige Gelehrte von Bingham gänzlich irreführen lassen. Dieser erklärt an einer Stelle[4]) seines verdienstvollen Werkes allerdings die *κατηχουμενεῖα* für katechetische Schulen, welche mit der Kirche in Verbindung standen. Aber später[5]) gibt er ihre Bestimmung und Lage ganz richtig an, und widerruft die frühere Ansicht. Diese *κατηχουμενεῖα* sind nämlich Emporen (*ὑπερῷα*)[6]), auf welchen Frauen dem Gottesdienste anzuwohnen pflegten, zu den Katechumenen stehen sie in gar keiner Beziehung. Dieß hätte übrigens Zezschwitz, wenn er die Belegstelle gelesen, gleich sehen müssen.

Wir glauben nun die Frage über den Katechumenat bei Beginn des dritten Jahrhunderts zum Abschluß bringen zu können, wenn

---

[1]) Z. B. Zezschw. S. 105.

[2]) Apologet. cp. 39. Ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Nam et judicatur magno cum pondere, ut apud certos futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et omnis s. commercii relegetur.

[3]) De poenit. cp. 7. (Deus) collocavit poenitentiam in vestibulo secundam, quae pulsantibus patefaciat. cfr. Kliefoth a. a. O. S. 362.

[4]) Origines tom. II. pg. 55.

[5]) Vol. III, pg. 200.

[6]) Du Cange Glossar. med. graecit. tom. I, pg. 620. *κατηχούμενα* loca Dei verbis officiisque ecclesiasticis audiendis superne instructa.

wir noch hinweisen auf das unmittelbar an die Taufe sich Anschließende. Wieder ist es die eucharistische Opferfeier [1]). Diese Erscheinung gewinnt bei Tertullian an Wichtigkeit; denn bei ihm sind bereits Ostern und Pfingsten die üblichen Taufzeiten [2]). Wird auch in diesem Falle noch der Neugetaufte unmittelbar zur Eucharistie geführt, oder vielmehr nur die Einführung dahin erwähnt, so irren wir sicher nicht, wenn wir schließen, dieß geschehe nur, weil die Feier der Eucharistie für den Neophyten durch die Taufe bedingt war. Das Recht zur Theilnahme an der Homilie und dem verwandten Psalmengebete hatte ihm schon die Aufnahme in die Zahl der Katechumenen verschafft. Dieser Schluß wird auch nach rückwärts aus Justins Darstellung (mutatis mutandis) zu ziehen sein, wie wir bereits aus den Klementinen nachgewiesen haben.

Demnach würde sich die Katechumenatspraxis für Tertullians Zeit folgendermaßen gestalten. Suchte Jemand in der rechten Befähigung und Stimmung bei der Kirche nach um die Mitgliedschaft durch die Taufe, so wurde er feierlich im Angesichte der Kirche in den gesetzlichen Vorbereitungsstand aufgenommen. Er widersagte seinem bisherigen Leben und Kult unter der Hand des Bischofs. Mit seinem Segen und dem Gebete der Kirche ausgestattet betrat er den Weg sittlicher Umkehr. Außer dem besondern Unterrichte, wie er seinen Bedürfnissen entsprach, war ihm Gelegenheit gegeben, durch innigen Verkehr mit den Gläubigen und durch die Anhörung der regelmäßigen Homilie seinem Ziele rascher und sicherer nahe zu kommen. Den Zutritt zum liturgischen Gebete der Gläubigen und dem anschließenden eucharistischen Opfer gewährte ihm erst der Taufakt, wo er selbst mit diesem Opfer in mystischer Weise vereint wurde. Natürlich blieben dem Katechumenen auch die Agapen und die Vorträge über die Mysterien des Christenthums bis dahin unzugänglich.

Die gefundenen Resultate erlangen allseitige Sicherung durch die Aufschlüsse des

6) Origenes über die Katechumenatspraxis seiner Zeit.

Da dieser große Theologe Lehrer an der katechetischen Schule zu Alexandria war, möchte man in seinen Schriften ausführliche Erörterungen über den Katechumenat zu gewinnen hoffen. Doch man täuscht sich; denn im Verhältniß zu den zahlreichen Schriften des sel-

[1]) De bapt. cp. 18. Cum de illo lavacro ascenditis et primas manus cum fratribus aperitis etc.

[2]) De bapt. cp. 19.

tenen Mannes ist das Material für unsere Zwecke sehr spärlich und das Wenige ist noch nicht einmal gesammelt. Die nach meiner Ansicht ergiebigern Fundgruben habe ich wohl durchsucht, aber Alles zusammenzutragen gestattete mir die gegönnte Zeit nicht. Mit der gewonnenen Ausbeute wollen wir nun versuchen, in die bisher stark differirenden Resultate der Forschungen über den Katechumenat in Alexandria im dritten Jahrhunderte möglichste Einheit zu bringen.

Origenes erhielt den Hauptanstoß zur Besprechung des Katechumenats durch den berüchtigten „λόγος ἀληθής“ des Philosophen Celsus. Dieser schleuderte gegen die christlichen Lehrer den Vorwurf[1]), nur auf offenem Markte verkündeten sie vor Jünglingen, Sklaven und geistesschwachen Menschen ihre berüchtigten Lehren; sie wagten sich nicht in die Cirkel vernünftiger Männer, oder hätten wenigstens nicht den Muth, in denselben ihre Lehren offen darzulegen. Solche Verläumdung weist Origenes mit der Behauptung zurück[2]), seine Religionsgenossen kenneten keine andere Unterweisung, als durch Schrift-Vorlesung und deren Erklärung zur Tugend und Gottesfurcht anzuleiten.

Damit ist uns zweierlei klar: 1) der christliche Unterricht ist nicht so offen, wie Celsus behauptet, und 2) er hat an der Schriftlesung eine feste Basis und verlässige Norm. Öffentlich zu lehren, ohne sein Auditorium zu kennen, ist zwar Sitte mancher Philosophen besonders der Cyniker[3]); diese kann jeder hören, wenn er Lust dazu ver-

---

[1]) C. Cels. l. III, 50. Ὁρῶμεν τοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἐπιῤῥητότατα ἐπιδεικνυμένους καὶ ἀγείροντας, εἰς μὲν φρονίμων ἀνδρῶν σύλλογον οὐκ ἄν ποτε παρελθόντας... ἔνθα δὲ ἂν ὁρῶσι μειράκια καὶ οἰκοτρίβων ὄχλον καὶ ἀνοήτων ἀνθρώπων ὅμιλον. . .

[2]) Ebenda. Δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων προτρέποντες ἐπὶ τὴν εἰς τὸν Θεὸν εὐσέβειαν.

[3]) Ebend. cp. 51. Οἱ δημοσίᾳ διαλεγόμενοι φιλόσοφοι οὐ φιλοκρινοῦσι τοὺς ἀκούοντας· ἀλλ' ὁ βουλόμενος ἕστηκε καὶ ἀκούει. Χριστιανοὶ δὲ κατὰ τὸ δύνατον αὐτοῖς προβασανίσαντες τῶν ἀκούειν σφων βουλομένων τὰς ψυχὰς καὶ κατ' ἰδίαν αὐτοῖς προεπᾴσαντες, ἐπὰν δοκῶσιν αὐταρκῶς οἱ ἀκροαταὶ, πρὶν εἰς τὸ κοινὸν εἰσελθεῖν ἐπιδεδωκέναι πρὸς τὸ θέλειν καλῶς βιοῦν, τὸ τηνικάδε αὐτοὺς εἰσάγουσιν· ἰδίᾳ μὲν ποιήσαντες τάγμα τῶν ἄρτι ἀρχομένων καὶ εἰσαγομένων καὶ οὐδέπω τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι ἀνειληφότων· ἕτερον δὲ τὸ τῶν κατὰ δύνατον παραστησάντων ἑαυτῶν τὴν προαίρεσιν οὐκ ἄλλο τι βούλεσθαι ἢ τὰ Χριστιανοῖς δοκοῦντα· παρ' οἷς εἰσί τινες τεταγμένοι πρὸς τὸ φιλοπευστεῖν τοὺς βίους καὶ τὰς ἀγώγας τῶν προσ-

spürt. Dagegen prüfen die Christen, soweit es nur immer möglich ist, zuvor die Seelen derjenigen, die sie zu hören wünschen; sie forschen solche ganz speziell aus und erst wenn die Zuhörer vor ihrer Einführung in die Gemeinde anscheinend ausreichende Bürgschaft gegeben haben, daß sie in Tugend und Ordnung leben wollen, führt man sie ein und zwar in einer bestimmten Weise. Man bildet, sagt Origenes, eine eigene Klasse aus solchen, die eben anfangen und eingeführt werden und das Symbol der Reinigung noch nicht empfangen haben; eine zweite Klasse aus jenen, die nach Möglichkeit ihren Willen entschieden bewährt haben, nichts Anderes anzustreben, als was die Christen für wahr und Recht halten.

Aus diesem Berichte glaubte man sich die Katechumenatsklassen für das dritte Jahrhundert auslesen zu können; eine Vorstufe und eine oder zwei eigentliche Klassen, je nachdem man in dem *ἕτερον τάγμα* Gläubige oder Katechumenen sah.

Prüfen wir zuerst, welche Bewandtniß es denn mit der sog. Vorstufe habe, welche allein Privatunterricht genoß und auf die Homilie noch kein Recht hatte. Ältere Bearbeiter des Katechumenats haben das Gesetz historischer Entwicklung nicht beachtet und daher über die ersten Jahrhunderte keine genauern Untersuchungen angestellt. Dieses Verdienst gebührt den protestantischen Gelehrten unsers Jahrhunderts und besonders unserer Tage. Sie aber nehmen fast insgesammt[1]) diese Vorstufe an, und Höfling erklärt ihren Bestand über allen Zweifel erhaben[2]). Aber wenn man auch nur, wie diese Gelehrten gethan haben, die wenigen Stellen ins Auge faßt, welche man seit Jahrhunderten aus Origenes für unsere Frage citirte, kann man dieses Resultat nach meiner Überzeugung nicht als unbestreitbar hinnehmen. Denn soll das *ἄρτι ἀρχομένων* in der betrachteten Stelle

---

ιόντων, ἵνα τοὺς μὲν τὰ ἐπίῤῥητα πράττοντας ἀποκωλύσωσιν ἥκειν ἐπὶ τὸν κοινὸν αὐτῶν σύλλογον, τοὺς δὲ μὴ τοιούτους ὅλῃ ψυχῇ ἀποδεχόμενοι βελτίους ὁσήμεραι κατασκευάζωσι.

[1]) Nur Redepenning, Origenes I, 359 macht eine Ausnahme. Er sagt: Die griechische Kirche kennt zu Origenes Zeit nur Einen, in keine Rangklassen getheilten Katechumenenstand. Wie ich sein Buch erst bei der nochmaligen Durchsicht dieser Abhandlung benützen konnte, ist mir ein Programm von C. F. W. Hasselbach: „De discipulorum, qui primis Christianorum scholis erudiebantur, seu de catechumenorum ordinibus," ganz unerreichbar geblieben. Redepenning erklärt von demselben: „Daß die Stelle in den Büchern gegen Celsus nur Getaufte und Katechumenen, nichts sonst, unterscheidet, hat Hasselbach unwiderleglich gezeigt, und nur bei vorgefaßtem Urtheile konnte es verkannt werden."

[2]) A. a. O. S. 151.

irgend einen Sinn geben, so wird es nicht gut angehen, diesen „eben Anfangenden" einen frühern Unterrichtsgrad vorausgehen zu lassen. Aber, heißt es, wir haben doch ganz deutlich einen solchen in den *ἀκροαταί*. An ihnen entfaltet die Kirche die ganz eigenthümliche Lehrthätigkeit des *προεπᾴδειν* neben sorgfältiger Prüfung ihrer Entschiedenheit und Tauglichkeit. Mir ist es nun zuvörderst trotz der eifrigsten Nachforschungen nicht gelungen, ein Beispiel zu finden, nach dessen Analogie ich dem *προεπᾴδειν* den Sinn eines Unterrichtes vindiciren könnte. Zezschwitz verweist allerdings auf eine Stelle aus Lucian[1]). Diese beweist aber sicher Nichts. Vom nothwendigen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden abgesehen, sagt schon die nähere Bestimmung, *μέτροις*, daß hier von keinem Unterricht die Rede sein könne, sondern einzig die Übersetzung mit mulcere, delectari berechtigt sei. Und so muß es ohne Zweifel auch bei Origenes als Bezeichnung einer captatio benevolentiae genommen werden. Man legte in etwas verdeckter Weise einem Heiden die anziehendsten Punkte der Christusreligion bei passenden Anläßen dar (*προεπᾴδειν*), wenn man ihn des Antheils an Christus für fähig hielt (*προβασανίζειν*).

Zu dieser Auffassung des *προβασανίζειν* zwingt uns ein Blick auf die Missionsthätigkeit der Christen. Celsus schildert dieselbe in seiner gehässigen Weise folgendermaßen[2]): „Wenn die Christen Kinder und Frauen allein treffen, erzählen sie ihnen ganz wunderbare Dinge; sie allein wüßten, wie man leben müsse; und falls ihnen die Kinder Gehör schenkten, würden sie glückselig sein und ihr Haus beglückt erscheinen. Wenn sie nun während solcher geselliger Gespräche (*ἅμα λέγοντες*) einen Lehrer der jungen Leute oder gar den Vater in der Nähe bemerken, haben sie nicht den Muth, weiter zu reden, sondern flüstern ihnen nur noch zu, in Gegenwart des Vaters oder der Lehrer seien sie nicht Willens und im Stande, den Kindern etwas Gutes darzulegen. Wünschten sie etwas zu lernen, so **müßten sie mit den Frauen oder Spielgenossen ins Frauengemach, in die Schuster- oder Walkerwerkstätte, kommen, um dort genauern Unterricht zu empfangen.**" Aus dieser Karrikatur wird sich Jedermann das *προεπᾴδειν* vorstellen können. Dazu zeigt sie klar die Anfänge des Katechumenats, das *εἰσέρχεσθαι*. Nicht zur privaten Vorbereitung, sondern geradewegs in die gottesdienstliche Versammlung wird der Proselyte eingeladen. Wohlgemerkt geschieht solches nicht erst zu Ori-

---

[1]) Sieh. in der Einleitung S. 2.

[2]) C. Cels. l. III, 55.

genes Zeit, sondern schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, was ein bedeutsames Licht auf das Verfahren bei Tertullian und selbst bei Justin wirft. Doch hatten sich noch gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts die Verhältnisse in dieser Beziehung nicht geändert. Denn Origenes führt uns in einer seiner Homilien[1]) dieses Verfahren noch präciser vor; ebenso, daß man sich mit solchen Versuchen nicht an jeden heranwagte, sondern mit großer Vorsicht verfuhr.

Die vermeintliche Vorstufe läßt sich jedoch schon aus den Worten, denen sie entnommen wird, gründlich widerlegen. Will Origenes den Vorwurf des Celsus entkräften, so muß er das ganze Auditorium der Christen schildern. Um dabei recht klar zu sein, führt er seinen heidnischen Lesern gleich vor, wie man zur Unterrichts-Versammlung kommt. Daß man sich aber unter den *ἀκροαταί* die Hörer in der Kirche (und zwar, wie gezeigt werden soll, sämmtliche) zu denken habe, fordert der Zusammenhang mit dem Folgenden. Nach diesem muß Origenes so verstanden werden: Wer jetzt in der Kirche Hörer ist, wurde es nicht aus eigenem Belieben, ohne vorausgehendes *προβασ.* und *προεπᾴδειν*; und selbst nachdem einer zum Gehöre zugelassen wurde, hat er nicht gleich zu jedem Lehrvortrag Zutritt. Das *ἀκροαταί* ist das vorausgehende *ἀκούειν βουλομένων*, nur präciser formulirt.

Gegen längern und eigentlichen privaten Unterricht spricht schon das *κατ' ἰδίαν*. Hätte man jeden gesondert unterrichtet, wie viele Lehrer wären da nöthig, und wer hätte solchen Unterricht unter Aufsicht genommen? Soll es aber den Sinn gemeinsamen Unterrichtes der Proselyten, blos abgetrennt von der gottesdienstlichen Gemeinde haben, so erscheint die Vorsicht, welche solchen Unterricht erheischen soll, nur als eine halbe und die Gefahr nicht minder groß. Denunzirt ein solcher Scheinkatechumene die andern, so sind diese sicher für Christus verloren, und kein Proselyte wird es räthlich finden, sich diesem Vorunterricht zu nahen. Nicht so bei unserer Auffassung des Verfahrens.

---

[1]) Hom. 19. in Jerem. *Ἡμεῖς ἐσθ' ὅτε τοιαῦτα, ὅταν λυσιτελὲς ἡμῖν φανῇ, ποιοῦμεν. Ἐνίοτε λόγους ἀπὸ τῶν ἐθνῶν προσάγομεν βουλόμενοι αὐτοὺς προσάγειν τῇ πίςει. Καὶ ἐὰν ἴδωμεν, ὅτι διαβεβλημένοι εἰσὶ πρὸς τὸν Χριςιανισμὸν καὶ βδελύσσονται τὸ ὄνομα· καὶ μισοῦσι τὸ ἀκοῦσαι, ὅτι οὗτος ὁ λόγος χριςιανῶν ἐςι, οὐ προσποιούμεθα χριςιανὸν λέγειν λόγον ὠφέλιμον, ἀλλ' ὅταν ὁ λόγος ἐκεῖνος κατασκευασθῇ κατὰ δύναμιν ὑφ' ἡμῶν καὶ δοκοῦμεν ἐρᾷν τὸν ἀκροατὴν οὐχ ὡς ἔτυχε τοῦ λεγομένου ἀκούσαντα, τότε ὁμολογοῦμεν, ὅτι οὗτος ὁ ἐπαίνετος λόγος χριςιανῶν λόγος ἦν.*

Faßten wir oben die *ἀκροαταί* richtig, so wird sich dies vor allem an dem *ἕτερον τάγμα* erproben. Dieses muß dann die Gläubigen im Gegensatze zu dem einheitlichen Katechumenatsstand umfassen. Von der ersten Klasse wird als charakteristisches Merkmal angegeben, ihre Mitglieder hätten das Symbol der Reinigung noch nicht empfangen. Folgerichtig wird die andere Klasse aus Getauften bestehen müssen. In ihren Prädikaten spiegelt sich auch die *ἀποταγή* und *συνταγή* nicht undeutlich wieder. Ferner enthält alles Nachfolgende Bestimmungen, die streng genommen nur auf die Gläubigen anwendbar sind. Der Apologet erklärt es als Aufgabe der kirchlichen Vorgesetzten, auf fortwährendes sittliches Wachsthum ihrer Hörer bedacht zu sein, und jeden groben Sünder von ihren Versammlungen ferne zu halten. Das Pronomen *αὐτῶν* kann hier nur mit Rücksicht auf den *κοινὸς σύλλογος* die Gläubigen, die kurz zuvor genannten *χριστιανοί*, bedeuten [1]).

Wem diese Analyse der Stelle nicht beweiskräftig erscheint, der höre die Entscheidung über die angebliche Vorstufe und die zweite Klasse aus Origenes's eigenem Munde. Er scheidet wiederholt in seinen Homilien die Hörer (*ἀκροαταί*) in Gläubige und Katechumenen [2]). Heißen beide zusammen *ἀκροαταί*, so kann dieser Name nicht noch andern außer ihnen zukommen, namentlich müßte es befremden, dieselbe Bezeichnung auf zwei so verschiedenartige Theile der Kirche angewendet zu sehen. Dann gibt gewöhnlich die Kirche genau bezeichnende Namen (Bischof, Gläubige, Katechumene u. s. w.); man dürfte also nach den wesentlichen Merkmalen jener Vorstufe sicher erwarten, daß ihre Angehörigen *προβασανιζόμενοι* heißen würden. Aus den Homilien [3]) des großen Katecheten ersieht man jedoch noch klarer, daß den

[1]) Cfr. hom. XII. in Jerem. *Προσέχωμεν ἑαυτοῖς πάντα πράττοντες, ἵνα ὁσήμεραι τοῦτο τὸ ποίμνιον τοῦ θεοῦ βελτιῶται, ὑγιάζηται, θεραπεύηται.* Ganz ähnlich hom. 18, 8.

[2]) Hom. 18, 8 in Jerem. *Καὶ τῶν ἀκουόντων ταῦτα, εἴτε κατηχουμένων καταλιπόντων τὸν ἐθνικὸν βίον, εἴτε πιστῶν ἤδη προκεκοφότων.* Cfr. hom. 14, 3 f. in num. Ad audiendum non simplici mente conveniunt. De quibusdam dico catechumenis, quibus fortasse nonnulli eorum, qui jam baptizati sunt, sociantur.

[3]) Hom. 27, 1 in num. Est aliquibus etiam in verbo Dei cibus lactis, quae praeberi consuevit iis, qui initia habent in divinis studiis et prima eruditionis rationabilis elementa suscipiunt. Diesen setzt er nun auseinander, wie man der Lesung und Homilie anzuwohnen habe und schließt dann: Haec autem præmisimus, ut suscitemus animos vestros, quoniam lectio habetur in manibus, quæ difficilis est ad intelligendum.

Proselyten der Weg zur Taufe von Anfang an durch das kirchliche Lehrwort gezeigt wurde. Heißt ja die Homilie für den Katechumenen prima rationabilis eruditionis elementa und trägt der gesammte christliche Unterricht homiletisches Gepräge[1]). Die Katechumenen werden in ihr immer angeredet[2]) als solche, die zur Anhörung des göttlichen Gesetzes erst herankommen, oder herankommen wollen, die sich täglich bemühen, das Antlitz Moses zu schauen, die kaum eben die Finsterniß verlassen haben, die jetzt eben aus Ägypten ausziehen.

Ferner wird der Bruch mit dem Heidenthum und die Einführung in die Kirche als parallel dem vorgerückten Stande im Glauben und der völligen Zermalmung des gottlosen Sinnes hingestellt[3]).

Kommen wir zum Schluß durch Vorführung einer andern hochwichtigen Thatsache. Öfter zählt Origenes die sämmtlichen Rang-Ordnungen der Kirchenglieder oder auch nur die Stufen der hörenden Kirche auf. Im erstern Falle sehen wir[4]): Bischöfe, Priester, Diakonen, Gläubige, Katechumenen; im andern[5]) blos einfach letztere zwei oder[6]) Gläubige, Neophyten, Katechumenen. Eine Unterscheidung der

---

[1]) Siehe oben S. 27.

[2]) In lib. Jes. Nav. hom. IV. Tu qui nuper tenebris derelictis cupis ad audientiam divinae legis accedere, nunc primum Aegyptum derelinquis. Cum catechumenorum aggregatus es numero et praeceptis ecclesiasticis parere coepisti digressus es mare rubrum, et in deserti stationibus positus ad audiendam Dei legem et intuendam Moysis vultum per gloriam Dei revelatum quotidie vacas. Si vero ad mysticum bapt. veneris fontem etc. — Homil. VI, 2 in judic. Cum primum incipimus venire ad Dei cultum, cum initium verbi Dei et doctrinae coelestis accipimus, a principibus Israël ista nobis initia capessenda sunt. — Hom. I, 3 in lib. I. Sam. Fortassis dicet nobis aliquis ad audientiam legis nostrae nuper accedens.

[3]) Hom. 20 in Jerem. Confringitur malleus, quando introducimur in ecclesiam et proficimus ad fidem; conteritur autem, quando ad profectum venimus.

[4]) Hom. 14, 4 in Jerem. *Πᾶσι τὰ καθήκοντα ἀποδιδούς. . . τιμήσας ἐπισκόπους ὡς ἐπισκ., πρεσβυτέρους ὡς πρεσβ., διακόνους ὡς διακ., πιστοὺς ὡς π., κατηχουμένους ὡς κατηχουμένους.* Ein tieferer Grad folgt nicht mehr.

[5]) Hom. 18, 8. in Jerem. hom. 3 und 26 in Num. ebenso.

[6]) Hom. 9, 9 in Jes. Nav. Hier werden die Gläubigen (omnis ecclesia) getheilt in viri, mulieres, infantes. . . Infantes erunt, qui fide (das Symbolum ist gemeint) nuper suscepta, lacte evangelico (Unterricht nach der Taufe s. hom. 26 in num.) nutriuntur. Proselyti autem catechumeni videbuntur, vel ii, qui jam sociari fidelibus student. . . ne proselyti i. e. catechumeni diutius maneatis, sed festinate ad percipiendam gratiam Dei, ut et vos in ecclesia filiorum Dei annumeremini.

letztern hätte berührt werden müssen, wo er sie den Proselyten vergleicht. Was bemerken wir statt dessen? Origenes bemüht sich darzuthun[1]), daß die Katechumenen in einem engern Verhältniß zu Gott stehen, als die Proselyten, weil es ihnen erlaubt sei, einzugehen in die Kirche. Diese Erlaubniß fällt an den ersten Anfang; denn an den Proselyten schließt sich in Origenes Rundschau das pure Heidenthum.

Wir wollen der Vollständigkeit wegen noch die Argumente der gegentheiligen Ansicht einer Besprechung unterziehen. Zezschwitz[2]) weist uns hin auf eine Unterscheidung der Christen in *οἱ ἔνδον* und *οἱ ἔξω*. Wäre nun dieses Citat auch richtig, so bildete es noch gar kein Argument gegen uns, sondern für uns. Denn *οἱ ἔνδον* wird bekanntlich öfter gebraucht von den Getauften, weil ja die Taufe die Thüre ist in die Kirche Gottes. Wer aber je ein Paar der Homilien des Alexandriners angesehen, oder die Kapitel 50 — 60 im dritten Buche gegen Celsus gelesen hat, muß wissen, daß unter den *ἐξωτερικαὶ ἀκοαί* des Origenes gerade der Unterricht gemeint sei, wie er den Katechumenen gegeben wurde. Allein in jener von Zezschwitz angezogenen Stelle sind die *οἱ ἔξω* unverkennbar die Heiden; es müßte nur zu Origenes Zeit keine andern Menschen gegeben haben, als die Christen. Es heißt dort[3]) nämlich, die Christen verschmähen weltliche Ämter, um dem Heile Aller sich widmen zu können. „Die mit dem Dienste der Kirchen Betrauten sorgen für alle Menschen: für die, welche schon der christl. Gemeinschaft angehören, daß sie täglich im sittlichen Leben fortschreiten; für die, welche noch draußen stehen, damit auch sie zur Theilnahme der wahren Religion gelangten[4]).“

---

[1]) Homil. 11, 7 in num. Ex illis vult Deus benefacta suscipere, qui sanctificati sunt Deo. Gentilis autem non recipitur (ejus honestum in moribus) inter primitias. Quantum autem ad definitionem litterae legis, videtur etiam proselytos excludere ab hujusmodi munere. Solos enim sanctificatos ex filiis Israel vult offerre primitias. Puto autem Israelitam dici posse, ex quo licet ei ingredi in ecclesiam Dei.

[2]) S. 96.

[3]) Contra Cels. VIII, 75. . . *τηροῦντες ἑαυτοὺς λειτουργίᾳ ἐκκλησίας θεοῦ ἐπὶ σωτηρίᾳ ἀνθρώπων, καὶ π ά ν τ ω ν π ε φ ρ ο ν τ ι κ ό τ ε ς, τῶν μὲν ἔνδον, ἵν' ὁσήμεραι βελτίον βιῶσι· τῶν δὲ δοκούντων ἔξω ἵνα γένωνται ἐν τοῖς σεμνοῖς τῆς θεοσεβείας λόγοις καὶ ἔργοις.*

[4]) Die gebrechlichste Stütze hat Zezschwitz offenbar seiner Ansicht gegeben durch Berufung auf c. Cels. IV, 27. Hier zeigt sich klar, welcher Mißbrauch mit

So glauben wir der schwierigen Frage über die Katechumenatseintheilung bei Origenes gerecht geworden zu sein. An die Stelle der Vorstufe tritt die missionirende Thätigkeit der Christen, die überall, wo sie einen Nathanael finden können, ihn zum Herrn führen. Vorzüglich sind es die sittlich bessern Schichten des Volkes, aus denen man die Proselyten zu gewinnen sucht. Andererseits wird mit Bestimmtheit anzunehmen sein, daß Origenes so wenig wie Tertullian einen Katechumenat in Klassen kenne. Über die Dauer desselben gibt der alexandrinische Katechet nur eine negative, sehr dehnbare Bestimmung. Er gibt nämlich dem Celsus zu verstehen, daß bei den Christen grobe Sünder erst nach beträchtlich längerer Zeit wieder zur vollen Kirchengemeinschaft gelangten als die Katechumenen[1]). Leider fehlen uns die festen Anhaltspunkte für eine genauere Bestimmung der gewöhnlichen Bußzeit für diese Periode. Bekanntlich ist selbst die Gliederung der Pönitenten nach Klassen im günstigsten Falle in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts nachzuweisen[2]) und doch wird kaum Jemand bestreiten wollen, daß die lange Bußzeit früher einer Abstufung bedurft habe, als der bedeutend kürzere Katechumenat. Für diese Überzeugung ist ein Blick auf den katechetischen Unterricht maßgebend. Noch wird der Unterricht, welchen später die Photizomenen genießen, den Gläubigen in eigenen Unterweisungen gegeben[3]). Den Katechumenen wird nur die Milch des göttlichen Wortes gereicht, welche näher als prima moralis institutio, als Arznei für die sittlich korrupte Natur bezeichnet wird. Die moralische Versunkenheit des Heidenthums zu heben, welche wie ein Alp auf den Seelen lastete, war die erste Aufgabe des Christenthums. Zu ihrer Lösung hatte die Kirche vorzugsweise den Katechumenat geschaffen.

Näheres über den Unterricht können wir hier nicht besprechen; es muß dem dritten Theil der Abhandlung vorbehalten werden. Für jetzt gehen wir einen Schritt weiter, um zu sehen, was sich aus

---

Väterstellen gemacht werden kann, wenn man den Zusammenhang nicht beachtet. Doch läßt Zezschwitz's Citat selbst an sich schon unschwer erkennen, daß es nichts mit den Katechumenen zu thun habe, sondern die Excommunication, das Verfahren der Kirche gegen grobe Sünden, kennzeichnet. Wer Laster begeht, wie sie Celsus uns aufbürdet, sagt Origenes, wird schonungslos excommunizirt; es müßte nur sein, daß er dieß geheim zu halten verstünde, was selten Jemand glückt.

[1]) Zezschwitz mag sich hieraus abnehmen, daß es nicht so ganz räthlich sei, die Katechumenen rein analog den Pönitenten zu beurtheilen.

[2]) Vgl. Alzog, Universalgeschichte der christl. K. 7. A. S. 211.

[3]) S. III. Theil. Abschnitt I.

7. Cyprian für die Geschichte des Katechumenats gewinnen läßt.

Er hatte bekanntlich in den Zeiten harter Verfolgung der Christen die Oberleitung der Kirche von Karthago inne. Dieser Umstand muß unsere Erwartung auf die Nachrichten über den Katechumenat bei ihm um so mehr spannen. Und in der That stellen seine Briefe der Mutterliebe der Kirche und der zarten Sorge ihrer Vorsteher für die Katechumenen das rühmlichste Zeugniß aus. Vor allem verdient hervorgehoben zu werden, daß sogar der römische Clerus[1]) in seiner Theilnahme an der Schwesterkirche dringend mahnt, doch ja in dieser Zeit der Noth die Katechumenen nicht aus den Augen zu lassen. Wie hätte dieser Aufforderung in den Tagen wilden Sturmes genügt werden können, wenn nicht Gläubige und Katechumenen ein Schiff durch die tobenden Fluthen getragen hätte? Cyprian[2]) selbst kann ihrer in seinem Exile ebenso wenig vergessen. Angelegentlich schärft er es seinen Presbytern und Diakonen ein, über das Heil der Katechumenen sorglich zu wachen. Er stellt in dieser Zeit den Lektor Optatus als Lehrer für die Katechumenen auf, einen Cleriker von anerkannter Tüchtigkeit. In solchen Lagen mußten besonders die Dyptichen der Katechumenen, wie wir sie oben angelegt sahen, den Dienern der Kirche von bedeutendem Vortheile sein.

Dabei dürfen wir die große Vorsicht der Kirche für ihr eigenes Gedeihen nicht unbeachtet lassen. Sogar Angesichts der Verfolgung ertheilt sie nicht unaufgefordert die Taufe und damit volle Kirchengemeinschaft an solche, die zwar die Aufnahme wünschten, aber sich noch nicht hinlänglich in Glauben und Leben für dieselbe vorbereitet hatten. Cyprian theilt uns seine Grundsätze über die Tauffähigkeit der Katechumenen mit[3]). Gewiß waren aber dieselben nicht einseitig Produkt seiner Erfahrung und seiner Kirchendisciplin, sondern hatten die all-

---

[1]) Ep. 3. Cleri Romani ad cler. Carthag. Et catechumeni adprehensi infirmitate decepti esse non debebunt, ut eis subveniatur.

[2]) Ep. XIII. Audientibus etiam si qui fuerint periculo praeventi et in exitu constituti vigilantia vestra non desit; implorantibus divinam gratiam misericordia Domini non denegetur.

[3]) Epist. 73. Sciant, catechumenos primo integram fidem et ecclesiae veritatem tenere et ad debellandum diabolum de div. castris cum plena et sincera Dei Patris et Christi et Spiritus s. cognitione procedere.... Qui ad fidem veniunt, debemus correctos a nobis ac reformatos ad regnum coelorum disciplinis coelestibus audire..... simpliciter admissi ad ecclesiam dormiunt in ecclesia.

gemeine kirchliche Praxis zur sicheren Grundlage. An erster Stelle steht auch bei dem weisen Primas der afrikanischen Kirche die sittliche Reformation der Proselyten. Aber Angesichts der vielen Gefallenen gerade unter seiner Heerde wird die Forderung eines vollen, lautern Glaubens auf der Grundlage sorgfältigen Unterrichts nicht minder stark betont. Nur wenn die Katechumenen mit voller und reiner Kenntniß des dreieinigen Gottes ausgerüstet sind, sollen sie ausziehen aus dem göttlichen Lager zur Vernichtung Satans. Wer nur so ohne weiters in die Zahl der Gläubigen aufgenommen wird, verbringt das Leben in ihr im müssigen Schlafe statt an der Arbeit des Heils. Als Merkmal des wahren Katechumenen gilt ihm der sündelose Wandel[1]). Dadurch erweist er seine Befähigung für die militia Christi. Die Vorstellung vom Christenthume als einem Kriegerstande, hat sich ihm wohl durch die Zeitumstände als die entsprechendste anempfohlen und so mag sich uns die Thatsache erklären, daß er zuerst das Glaubens- und Taufbekenntniß symbolum nennt.

Es ist sehr zu bedauern, daß uns Cyprian nirgends den Zeitpunkt angibt, wann dieses Symbolum den Taufcandidaten mitgetheilt wurde. Ebenso wären genauere Aufschlüsse über die Art und das Maß des Unterrichtes höchst wünschenswerth. Sehr ausgebildet kann derselbe kaum gewesen sein, weil uns noch nirgends die Ausscheidung der tauffähigen Katechumenen zu einer eigenen Classe begegnet.

Diese Vermuthung wird um so wahrscheinlicher, als auch die ersten

8) Sieben Bücher der apostolischen Constitutionen

eine solche noch nicht erwähnen[2]). Wie hier die Pönitenten noch nicht klassifizirt sind, findet sich auch der Name *κατηχούμενος* unterschiedslos selbst von den Täuflingen gebraucht[3]). Zwar möchte man versucht sein, wenigstens im siebenten Buche eine Klassentheilung anzunehmen, wenn man im 39. Kapitel desselben scheinbar nicht undeutlich eine Dreitheilung des katechetischen Unterrichtes durchgeführt sieht. Aber wir suchen vergebens nach bestimmten Namen für die Empfänger dieses verschiedenen Unterrichtes, dessen Gliederung jener im ausgebildeten

[1]) Cypr. testimon. l. III. cp. 98. Catechumenum peccare jam non debere.

[2]) Wenn auch nach der gewöhnlichen Annahme das siebente Buch in die ersten Dezennien des vierten Jahrhunderts fällt, so tragen wir doch kein Bedenken, seine Angaben über den Katechumenat hier anzuführen; denn dieselben zeigen noch so wenig Entwicklung des Instituts, daß sie jüngstens der Grenze des dritten und vierten Säkulums entstammt sein können.

[3]) Const. ap. V, 19. *Ἀπονηστίζεσθε ἐπιφωσκούσης μίας σαββάτων. . . ἀγρυπνοῦντες καὶ βαπτίσαντες ὑμῶν τοὺς κατηχουμένους.*

Katechumenat keineswegs ganz conform ist. Der Tauffähige wird hier nicht als *φωτιζόμενος* bezeichnet, (wie später allgemein,) sondern nur als einer, der den katechetischen Unterricht bereits empfangen hat und dem als Bedingung zur Taufe nur noch erübrigt, die Abschwörungs-Formel und das Symbolum zu lernen. Diese Forderung werden wir auch den Photizomenen gestellt sehen, aber neben dem Unterricht über dieses Lehrstück hergehend. Dieser ist aber hier schon als Aufgabe des eigentlichen Katechumenats vorgezeichnet. Die ganze Anordnung dieses Abschnittes enthält überhaupt so viel Dunkles, daß es mich wundert, wie man aus dem ersten Theile den beliebten Privatkatechumenat nicht erschlossen hat. Der Wortlaut wäre gewiß günstiger als irgend eine der Stellen, welche man für denselben anzuführen pflegt. Fände sich die Angabe im ersten Buche, so wäre dieses sicher geschehen. Allein bei dem bestimmten Zeugnisse des zweiten Buches[1]) über die missa catechumenorum ging solches nicht mehr an; außerdem mag noch das Alter des Buches vor jener Hypothese gewarnt haben.

Aus keiner der bisherigen Quellen tritt uns die früheste Entwicklung des Katechumenats mit derselben Klarheit entgegen, wie aus diesen Constitutionen. Die ersten sechs Bücher verdanken ihre Entstehung einer Kirche, die sehr strenge Bußdisciplin übte, so daß eine Partei derselben die Pönitenten wirklich ganz vom Gottesdienste fern halten wollte. Diesem Rigorismus gegenüber sucht der Verfasser ihr Recht des Antheils am öffentlichen Gottesdienste dadurch zu begründen, daß er sich auf die unbeanstandete Zulassung der Katechumenen beruft. Wenn bei dieser Gelegenheit zur Schärfung des Beweises die Katechumenen *ἐθνικοί* genannt werden[2]), so ist dieß gewiß ein verständlicher Wink, daß weder eine Rangordnung unter ihnen durchgeführt, noch ein Theil derselben von der Homilie abgeschlossen war[3]). Dieses Zeugniß erlangt unbestreitbare Glaubwürdigkeit durch die Liturgie desselben zweiten Buches. Diese schreibt vor[4]): Nach der Homilie sollen sich alle zugleich erheben und gegen Osten gewendet nach Entfernung der

1) Cp. 57.

2) Cfr. Rothe l. c. § 6 Anm. 35.

3) Const. l. II, 39. *Ἐθνικοὺς ὁπόταν θέλωσι μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐκ τῆς πλάνης, εἰς ἐκκλησίαν προσδεχόμεθα, ὅπως τοῦ λόγου ἀκούωσιν· οὐ μὴν κοινονοῦμεν αὐτοῖς, μέχρις οὗ τὴν σφραγίδα λαβόντες τελειωθῶσι.*

4) L. II, 57. *Ἅπαντες ἀναστάντες καὶ ἐπ' ἀνατολὰς κατανοήσαντες μετὰ τὴν τῶν κατηχουμένων καὶ τὴν τῶν μετανοούντων ἔξοδον προσευξάσθωσαν τῷ Θεῷ.*

Katechumenen und Büßer zu Gott beten u. s. w. Die Heiden haben hier noch keinen Platz unter den Zuhörern, kein Unterschied zwischen audientes, catechumeni und poenitentes tritt in der Ausweisung zu Tage; aber auch das Gebet über die Katechumenen und Pönitenten ist der Kirche so fremd, wie eine Gliederung dieser Stände. Kliefoth[1]) nimmt das Gebet über die Katechumenen als ganz feststehend an und beruft sich hiefür sogar noch auf eine zweite Stelle der Constitutionen[2]). Allein gerade diese letztere Stelle sagt ausdrücklich, daß sie an gar keinem Gebete Antheil haben, sondern unmittelbar nach der Homilie abtreten. Und wie sollte erst die bis ins Kleinste gehende Liturgie einen so wichtigen Bestandtheil unberührt gelassen haben? Gerade der Zusammenhang, in welchem das Ausscheiden der Katechumenen zum Gebete der Gläubigen gebracht wird, schließt absolut das schon Bestehen dieses liturgischen Bestandtheiles der Katechumenenmesse aus. Fehlt er aber hier, so ist es noch viel willkürlicher, ihn schon bei Tertullian finden zu wollen, wie es Kliefoth gleichfalls beliebt[3]). Dagegen waren die Katechumenen dieser Periode zum Schmerz der Kirche mit dem Rechte, die Schriftlesung und Erklärung zu hören, so vollständig zufrieden, daß sie die Taufe oft bis zur nahen Todesstunde verschoben[4]). „Ich lasse mich auf dem Todbette taufen," war ihr Vorwand, „damit ich von da an nicht mehr sündige, die Taufgnade und geistige Reinheit nicht mehr beflecke." Solcher Unverstand wird freilich scharf gerügt, weil er das ganze Wesen seines Standes verkennt, aber abstellen ließ er sich nicht; er gab später vielmehr zu noch häufigerem Tadel Anlaß. Wie contrastirt aber diese Klage gegen den Mahnruf eines Tertullian! Allerdings mochte die ideale Sittenstrenge der alten Kirche, die bei diesem großen Manne sich zuletzt so krankhaft steigerte, zur Ausbildung jenes schlimmen Vorurtheiles Einiges beigetragen haben.

Ich glaube nicht verschweigen zu dürfen, wie mit der Entwicklung des Katechumenats das Bewußtsein der Kirche von seiner positiven Einstiftung sich klärte. So spricht sich das siebente Buch (Kpt. 40)

---

1) A. a. O. S. 467.

2) II, 39. Ὡς τοὺς ἐθνικοὺς (die Katechumenen). . . οὕτως τοῖς μετανοοῦσιν ἐπιτρέπομεν εἰσέρχεσθαι, ὅπως τοῦ λόγου ἀκούοντες μὴ τελέως ἄρδην ἀπόλωνται· μὴ κοινωνείτωσαν δὲ ἐν τῇ προσευχῇ· ἀλλ' ἐξερχέσθωσαν μετὰ τὴν ἀνάγωσιν. . . τοῦ εὐαγγελίου, ὅπως διὰ τοῦ ἐξιέναι βελτιωθῶσιν. Das unmittelbare Ausweisen hat also hier noch eigens pädagogischen Zweck. Cfr. noch II, 54.

3) Ebendas. S. 373.

4) L. II, 15.

über die Stelle Math. 28, 18 also aus: Unser Herr hat so angeordnet: Machet zuerst zu Schülern; dann erst fügte er bei: und taufet sie.

Damit hätten wir uns über die Katechumenatspraxis in der ersten Periode der Kirchengeschichte orientirt und gesehen, wie namentlich der sittlichen Umgestaltung alle Sorgfalt zugewendet wurde. Man scheute keine Mühe, den Katechumenen zu jener Selbsterkenntniß zu bringen, die nicht rastet an der Arbeit, das Herz von jeder Makel und Runzel zu reinigen, durch die es die Sünde verunstaltet hat[1]). In die Glaubenswahrheiten führte man nebenher und allmählig ein und in dieser Hinsicht wuchs der kirchliche Unterrichtsstoff mit der Ausbildung des Dogmas selbst erst nach und nach an. Diese Vermehrung des Lehrstoffes mußte, bis zu einem gewissen Grade angewachsen, eine Gliederung in dem bisher einheitlichen Katechumenate wünschen lassen. Der Zeitpunkt dieser Stoffanhäufung fällt wohl nahe zusammen mit der Erhebung des Christenthumes zur Weltreligion. Diese hochwichtige That des großen Constantin konnte überhaupt nicht ohne bedeutenden Einfluß auf Entwicklung und Gestaltung des kirchlichen Aufnahmsinstitutes bleiben. Heiden in Massen strömten jetzt der Schwelle der Kirche zu, häufig nicht von den edelsten Beweggründen geleitet. Diese traurige Wahrnehmung veranlaßte die für ihre Reinheit und Ehre besorgte Kirche, die Vorbereitungszeit genauer abzugränzen und schon die Zulassung zum Katechumenat an strikte Bedingungen zu knüpfen. Dazu konnte der bald eifrig begonnene Ausbau der Liturgie nicht ohne Rücksichtnahme auf die Katechumenen sich vollziehen.

Von diesen und verwandten Gesichtspunkten aus wollen wir nun die Geschichte des Katechumenats durch die drei Jahrhunderte seiner Blüthe weiter verfolgen.

[1]) Const. apost. l. VII, 39.

II. Abschnitt.

Geschichte des Katechumenats zur Zeit seiner Blüthe vom Beginn des vierten bis ins sechste Jahrhundert.

1) Bedingungen für die Zulassung.

Wer im Schooße der Kirche empfangen werden wollte, damit sie ihn zum ewigen Leben wiedergebäre, der hatte sich durch die Diakonen dem Bischofe oder, wenn dieser es so anordnete, einem Presbyter vorstellen zu lassen [1]). Dieser fragte ihn zuerst nach den Gründen, die sein Begehren veranlaßt hätten [2]). Höchst wichtig schien es sodann der Kirche, die bisherigen und gegenwärtigen Lebens- und Standes-Verhältnisse, sowie den moralischen Wandel der Aufzunehmenden genau zu kennen. Um diesen Zweck sicher zu erreichen, verlangte die Kirche, daß der Proselyte jemand ihr Bekannten gleichsam als Bürgen mitbringe, der von den berührten Verhältnissen genaue Kenntniß haben konnte. Kleriker wurden zu diesem Zwecke am liebsten im Gefolge des Proselyten gesehen. Nach den apost. Constitutionen war es wohl Pflicht der Diakonen, welche denselben vorzuführen hatten, durch genaue Nachforschungen sich für diese Funktion geschickt zu machen. Glaubte auf die eingezogenen Erkundigungen der Bischof (Priester) annehmen zu dürfen, daß der Proselyte den Prozeß der *μετανοία*, wie der Katechumenat ihn forderte, sich ernstlich würde angelegen sein lassen, so öffnete die Kirche ihm in freudiger Liebe ihren mütterlichen Schooß. Personen von schlimmem und zweideutigem öffentlichen Rufe, oder aus Ständen, welche nächste Gelegenheit an die Hand gaben, zum Gespienen zurückzukehren, wie der Verfasser mit dem Apostel sich ausdrückt, oder die wohl gar eigentliche Besserung als zweifelhaft erscheinen ließen, wurden nur unter gewissen Bedingungen aufgenommen. Sklaven christlicher Herren z. B. sollten nur Gehör mit ihrer Bitte finden, wenn ihnen diese mit empfehlenden Zeugnissen zur Seite standen. Kupplern und öffentlichen Dirnen wurde Aufgebung der bisherigen Lebensweise zur unerläßlichen Bedingung gemacht; nur wenn diese verbürgt war, stand ihrer Zulassung nichts im Wege. Manche waren hier so streng, daß sie sogar Weibspersonen aufzunehmen Bedenken trugen, die das

---

[1]) Diese Bestimmungen finden sich zusammen const. apost. l. VIII, 32.

[2]) August. de catechiz. rud. cp. XVI.

Buhlerleben schon früher aufgegeben und bereits als Heidinnen geheirathet hatten. Das Concil von Elvira [1]) heißt solche daher unbedenklich annehmen. Confubinen heidnischer Herren, welche sonst keinen unehrbaren Umgang pflogen, wurden aufgenommen; gab sich aber eine solche auch noch mit andern ab, so mußte sie mit ihrem Begehren Abweisung erfahren. War eine Sklavin Concubine ihres christl. Herrn, und dieser nicht verheirathet, so sollte eine solche nur dann angenommen werden, wenn der Herr sie freiließ und sich ehlich mit ihr verband. Suchte hingegen die Concubine eines Gläubigen, welche dem freien Stande angehörte, um Aufnahme nach, so erhielt sie diese, wenn der Gläubige sie gesetzlich ausheirathete. Hatte ein Christ Sklaven und wurde er für dieselben, wenn sie in den Katechumenat eintreten wollten, Grund zur Unzuchtssünde, indem er ihnen die Verehlichung verweigerte, so sollte ihn die Excommunication treffen. Verheirathete Sklaven glaubte man vor Allem darauf aufmerksam machen zu müssen, daß sie sich gegenseitig zu begnügen hätten und keinen andern Umgang pflegen dürften. Dem Sklaven eines heidnischen Herrn wurde bei der Aufnahme ein Betragen zur Pflicht gemacht, das denselben allwegs befriedigte, damit nicht etwa den Christennamen Schmach und Verlästerung treffe.

Diese Bestimmungen sind größtentheils uralt. Schon vom Apostel Paulus wird die letzte den Sklaven eingeschärft [2]). Ebenso erfahren wir bereits aus Tertullian [3]), daß Alle, die ein Gewerbe oder einen Beruf hatten, der mit dem Opferdienst in naher Beziehung stand, nur aufgenommen wurden, wenn sie diesen Beschäftigungen entsagten. Ein Gleiches wurde allen zur Bedingung gemacht, welche dem heidnischen Theater oder verwandten Einrichtungen dienten [4]). Manche Kirchen gingen so weit, daß sie solchen die Aufnahme direkt verweigerten und dieses Verfahren durch Conzilienbeschlüsse gemäßigt werden

---

[1]) C. 44. Hefele, Conciliengeschichte I, 145.

[2]) Nach Augustin de fide et op. cp. 12 und 13 enthält I. Cor. cp. 6 und Galat. cp. 5. die Laster, welche von der Zulassung ausschließen. August. de catech. rud. Utile est sane ut praemoniamur antea, si fieri potest, ab iis, qui eum norunt, in quo statu animi sit, vel quibus causis commotus ad suscipiendam religionem venerit.

[3]) De idol. Homicidii interdictio ostendit mihi etiam lanista ab ecclesia arceri. . . Si publicarum victimarum redemptor ad fidem accedat, permittes ei in eo negotio permanere. So verhält es sich auch mit einem thurarius.

[4]) Conc. Elv. c. 62.

mußte[1]). Auch alle leidenschaftlichen Theaterfreunde oder ungezügelte Liebhaber von Wettrennen, Wett- und Gladiatorenkämpfen, sowie Thierhetzen hatten diese heidnischen Passionen fahren zu lassen, wenn die Hallen der Kirche sich ihnen öffnen sollten. Kurz allen heidnischen und jüdischen Unsitten und allen nationalen Eigenthümlichkeiten, in so weit sich diese mit Wesen und Zweck des Christenthums nicht vertrugen, und mit demselben sich nicht harmonisch verschmelzen konnten, mußten an der Schwelle der Kirche ohne Rückhalt aufgegeben werden. Von den Soldaten erlangte daher nur jener Zutritt, der das bestimmte Versprechen gab, jeder seinem Stande gewöhnlich inhärirenden Ungerechtigkeit sich zu enthalten und sich mit seinem Solde zu begnügen. Wer dem gerade damals zu unglaublicher Höhe und Ausdehnung gediehenen Aberglauben huldigte, ferner Goëten, Augurn, Wahrsager, Magier und wie das Heer von Gauklern hieß, das auf diesen Aberglauben spekulirte, wurde gar nicht direkt in den Katechumenat aufgenommen, sondern zuvor noch längere Zeit beobachtet und geprüft, ob er von diesem Krebsschaden des Heidenthums heilbar sei. Denn man hatte leider die Erfahrung gemacht, daß dieses Übel zumeist unzerstörbar in die Natur sich eingenistet hatte. Derselben Probezeit wurden unnatürliche Sünder und herabgekommene Leute, die durch Spielsucht, Verschwendung und wüstes Leben die Menschenwürde längst geschändet hatten, strengstens unterstellt. Außerdem gab es noch manche schlimme Rücksichten, welche den einen und andern über die Schwelle der Kirche führten. Diese waren meist geheim und konnten darum nicht ausgeschlossen werden. Aber die Vorsteher[2]) der Kirche sparten strenge Rügen nicht gegen solche, die zum Christenthume übertraten etwa einer glänzenden Stelle im Staate wegen, oder, weil sie dadurch die Tochter christlicher Eltern heimzuführen hofften. Diese Bestimmungen lassen den riesigen Bau Satans erkennen, dessen Zerstörung die heilige Aufgabe der entfesselten Kirche war. Sie zeugen aber auch von wahrhaft göttlicher Pädagogik und von einer Liebe, die keine Anstrengungen scheute, den Menschen im Einzelnen und die ganze Gesellschaft aus der tiefen Verirrung des Heidenthums zu seiner wahren ursprünglichen Würde und Gottverwandtschaft zurückzuführen. Um so mehr muß es uns daher interessiren,

---

[1]) Conc. Carthag. III, c. 35. Ut scenicis atque histrionibus ceterisque hujusmodi personis conversis ad Dominum gratia non denegetur.

[2]) Ambros. in psl. 118, 49.

2) Die Dauer des Katechumenats

kennen zu lernen.

Sollte nach einem Leben, wie es in der Geschichte des Heidenthums überhaupt und im vorigen Paragraphen insbesondere uns begegnete, jener Grad sittlicher Vollkommenheit erlangt werden, wie ihn die Kirche ihren Gläubigen zur Pflicht macht und wie ihn namentlich die drei ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte bezeugen, so konnte das nicht Sache weniger Tage oder Monate sein, sondern beanspruchte jahrelange Übung von Seite des Anfängers und eine eben so lange als ernste und eifrige Pflege der Kirche. Daher rügen die Väter zu Nicäa[1]) die zum Theil herrschende Unsitte, Heidenproselyten nach ganz kurzem Katechumenate schon zum Geistes-Bade zu führen. Dieses Verfahren könne der Drang der Noth in der Vergangenheit entschuldigen, aber für die Zukunft dürfe solches nicht mehr geschehen, denn der Katechumene habe für seine Bewährung eine lange Zeit nöthig. Im Abendland war in dieser Beziehung bereits eine genauere Vorschrift erlassen worden. Das Concil von Elvira (a. 305)[2]) hatte nämlich für Proselyten, denen ein guter Leumund zur Seite stehen würde, den Katechumenat auf zwei Jahre festgesetzt. Dem letzten Buche der apostolischen Constitutionen[3]) schienen sogar für den gewöhnlichen Katechumenen drei Jahre zur Vorbereitung erforderlich. Der Eifer und die aufrichtige Liebe Einzelner für die Sache ihres Heiles sollte jedoch durch diese Bestimmung nicht zu Schaden kommen. Ihm können sich die Schranken ins Heiligthum schon früher öffnen, denn nicht die Zeit, sondern die Art und Weise ihrer Verwendung soll in dieser hochwichtigen Sache den Ausschlag geben. Daher finden wir noch am Anfange des sechsten Jahrhunderts, wo die frühere Praxis bereits außer Übung zu kommen anfing, eine Verordnung der Synode von

---

[1]) Can. 2. *Ἐγένετο παρὰ τὸν κάνονα τὸν ἐκκλησιαστικὸν ὥστε ἀνθρώπους ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου προσελθόντας τῇ πίστει καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ κατηχηθέντας εὐθὺς ἐπὶ τὸ πνευματικὸν λοῦτρον ἄγειν· καλῶς ἔδοξεν ἔχειν τοῦ λοιποῦ μηδὲν τοιοῦτο γενέσθαι· καὶ γὰρ καὶ χρόνου δεῖ τῷ κατηχουμένῳ.*

[2]) Can. 42. Eos, qui ad primam fidem credulitatis accedunt, si bonae fuerint conversationis, intra biennium temporum placuit ad bapt. gratiam admitti debere.

[3]) Const. ap. VIII, 32. *Ὁ μέλλων κατηχεῖσθαι τρία ἔτη κατηχείσθω· εἰ δὲ σπουδαῖός τις ᾖ καὶ εὔνοιαν ἔχει περὶ τὸ πρᾶγμα προσδεχέσθω· ὅτι οὐχ ὁ χρόνος ἀλλ' ὁ τρόπος κρινέτω.*

Agde[1]) (a. 506), daß Juden wegen ihrer Treulosigkeit und Unzuverlässigkeit im Falle ihrer Bekehrung einen achtmonatlichen Katechumenat durchmachen sollten. Strenger verfuhr aus gleichem Grunde Justinian[2]) gegen die Samariter, indem er ihnen noch zwei Jahre Vorbereitung anbefahl. Besondere Vorsicht und lange Prüfung empfiehlt auch Augustin[3]) bei Convertiten vom Manichäismus. Nur wenn der Bischof sicher weiß, daß sie geraume Zeit mit Ernst an ihrer Umkehr fortschreiten, möge er sie taufen. Diesen Rath finden wir um so begreiflicher, wenn wir sehen, wie der große Kirchenlehrer selbst nach seiner gründlichen Bekehrung noch acht Monate sich auf die Taufe vorbereitete[4]). Strenger gegen sich als gegen andere will er aber entsprechende Berücksichtigung[5]) beobachtet wissen gegen solche, die im ernsten Streben nach Wahrheit eigentlich schon nach Wissen und Willen vollständige Christen sind, wenn sie sich zur Aufnahme melden. Für einen solchen ist nach Augustins Meinung der Katechumenat nur bloße Formalität, nur der Durchgang ins Baptisterium.

Eine große Zahl von Katechumenen schob jedoch freiwillig den Empfang der Taufe recht weit hinaus, häufig bis an das Ende des Lebens. Ein berühmtes Beispiel ist der große Weltherrscher Constantin selbst, in dessen Händen das Banner des Christenthums zum Schrecken und Staunen der Welt zuerst siegreich wehte[6]). Wie sehr sein Beispiel Nachahmung fand, darüber klagen manche Väter in ihren Homilien recht bitter[7]). Denn gab es auch Katechumenen, die in der That den Ernst und die Wichtigkeit der Taufe so tief erfaßten, daß sie nur zagenden Schrittes nach langer angestrengter Selbstprüfung sich ihr zu

---

[1]) Judaei, quorum perfidia frequenter ad vomitum rediit, si ad legem catholicam venire voluerint, octo menses inter catechumenos ecclesiae limen introeant.

[2]) Novell. 144.

[3]) Commonitor. Manichaei. . . nec facile admitti ad bapt. si catechumeni sunt, nisi eos aliquanto tempore probatos esse episcopus cognovit etc.

[4]) Ludov. de angelis, de vita et laud. s. August. III.

[5]) De catechiz. rudibus. c. 8. n. 12. Si ad te quisquam catechizandus venerit liberalibus doctrinis excultus, qui jam decreverit esse christianus et ideo venerit, ut fiat, difficillimum omnino est, ut non multa nostrarum scripturarum litterarumque cognoverit, quibus jam instructus ad sacramentorum participationem tantummodo venerit. . . Cum his itaque breviter agendum est.

[6]) S. solche Beispiele in Büsching de procrastinatione bapt. ejusque causis bei Volbeding, thesaurus commentationum select. t. 2.

[7]) Gregor. Naz. hom. 40. Chrysost. hom. I. de act. apst. Basil. hom. 13 etc.

nahen wagten, so hielt doch die Meisten der größere Spielraum für das sittliche Leben so unverhältnißmäßig lang an den Vorbereitungsstand gefesselt. Vorwände gab es da in Menge[1]), namentlich, weil es solchen auch am rechten Verständniß des Christenthumes und der Taufe fehlte. Die Mehrzahl schreckten wohl die Reihen der Büßer zurück, an denen vorbei sie in die Kirche traten, oder neben denen sie ja selbst ihren Platz hatten. Daher dann die vielen Verordnungen der Concilien über die Taufe der sog. clinici d. h. Katechumenen, die ihre Taufe auf das Krankenlager oder Sterbebett verschoben. Solchen gab die Kirche ihr innerstes Mißfallen dadurch zu erkennen, daß sie ihnen die Aufnahme unter den Klerus verweigerte[2]). Natürlich konnte sich bei Manchem auch unverschuldeter Weise das Bedürfniß einstellen, vor der festgesetzten Zeit die Taufe zu empfangen, wegen Todesgefahr. In diesem Falle machte es die Kirche den Spendern der Sakramente wiederholt zur strengsten Pflicht, mit der Ertheilung der Taufe nicht zu zögern, vor Allem sie nicht zu verweigern. Selbst solchen Katechumenen durfte sie da nicht länger vorenthalten werden, welche mit Kirchenstrafen belastet waren[3]).

Die Ordnung der Bußdisciplin umfaßte nämlich nicht nur die Gläubigen, sondern auch die weitern Glieder der Kirche, die Katechumenen. Die große diokletianische Verfolgung hatte auch unter diesen begreiflicher Weise nicht wenige zu Fall gebracht. Dafür ließ man sie zunächst im Abendlande durch eine ihrem Falle entsprechende Hinausschiebung des Tauftermines büßen. Hören wir die Bestimmungen der Synode von Elvira (305)[4]). Gehörte ein Katechumene einer Familie an, in der das Amt eines flamen erblich war, und hatte er während der Verfolgung dieses Amt angenommen, aber ohne zu opfern[5]), so sollte er noch drei Jahre von der Zeit dieser Bestimmung an im Katechumenat hingehalten werden. Strenger würde das Concil von Nicäa verfahren sein, wenn es nach Hefele in seinem 14. Canon Kate-

[1]) Cfr. Büsching und die angeführten Homilien; am ausführlichsten Bingham l. c. vl. IV. pg. 236 ff.

[2]) Conc. Neo-Caes. c. 12.

[3]) Cyrill. epist. ad episc. Lyb. Ἐὰν δὲ χωρισμὸν ὑπομείνωσί τινες ἐπιτιμηθέντες πταισμάτων ἕνεκα, εἶτα μέλλωσι τελευτᾶν, κατηχούμενοι ὄντες βαπτιζέσθωσαν.

[4]) Bei Hefele I. S. 123 ff.

[5]) Can. 4. Item flamines si fuerint catechumeni et se a sacrificiis abstinuerint, post triennii tempora placuit ad bapt. admitti debere.

chumenen im Auge hat, die zur Zeit der Verfolgung abgefallen sind. Aber richtiger denkt man hier wohl an andere schwere Sünden, namentlich Fleischessünden[1]). Für solche Gefallene also wurde drei Jahre Bußzeit unter den audientes angesetzt, dann sollten sie erst wieder zum Gebete für die Katechumenen zugelassen werden. Hatte ein Katechumene während der Verfolgung Christen denunzirt, so sollte ihm dafür fünf Jahre die Taufe vorenthalten werden[2]). Ebenso lang verschob man die Taufe der Katechumenen, die sich mit Christen verheiratheten, die ihren bisherigen Ehetheil unschuldig verstoßen hatten[3]). Selbst für die ganze Lebenszeit glaubte die Kirche manchen Katechumenen die Taufe versagen zu müssen. So weiblichen Katechumenen, die durch einen Ehebruch schwanger geworden, das so erzeugte Kind im Mutterleibe ermordet hatten[4]). Die gleiche Praxis beobachtete man gegen die Energumenen. Ihrer Aufnahme in den Katechumenat standen keine Hindernisse entgegen, aber getauft sollten sie nicht eher werden, als bis ihr Zustand sie verlassen oder dem Tode nahe gebracht hatte.

Eine Vorbereitung von wenigen Tagen hielt man auch jetzt noch wie im zweiten Jahrhundert für ausreichend, wo das Christenthum nicht schon festen Fuß gefaßt hatte, sondern durch Mission in einem Volke erst zu begründen war. Unterricht und sonstige Vorbereitung auf die Taufe wurde in solchen Verhältnissen immer auf das unumgängliche Maß beschränkt[5]). Man konnte dieß auch ohne Gefahr für das Heilige thun; denn das Werk der göttlichen Erbarmung erwies sich ja eben augenfällig. Wenn die Predigt des Evangeliums sich Bahn bricht in Herzen, die bisher einer ganz andern Macht sich gebeugt hatten, da kann ihr Verkünder, um mit Tertullian[6]) zu reden, die Dei dignatio nicht verkennen, quae suas praemittit praerogativas. Mußten doch solche Seelen damals wie heute überzeugt sein, für ihren Schritt zum Glauben selbst von jenen Tadel und Verachtung zu ernten, welche sie bisher in zartester Liebe auf den Händen getragen hatten. Noch weniger stand das Verdammungsurtheil der öffent-

---

1) Vgl. Hefele S. 214.

2) Concil. Illiberit. c. 73.

3) Ebenda c. 11.

4) Ebenda c. 68.

5) Socrat. hist. eccl. VII, 30 berichtet von den Burgundionen: Ad quandam civitatem Galliae profecti postulant ab episcopo, ut christ. bapt. suscipiant. Ille cum septem dies eos jejunare jussisset ac fidei rudimentis instituisset, octavo tandem die baptismo donatos dimisit.

6) De bapt. cp. 18.

lichen Meinung in Frage. Dagegen hatte der zur neu verkündeten Freudenbotschaft Übertretende gar keine äußern Güter und Vortheile in Aussicht. Also fehlte jeder Anhaltspunkt, an unlautere Absichten zu denken. Dazu ließ sich von dieser ersten Liebe auch ein nachhaltiger Eifer erwarten, der sich mit allem Fleiße am Unterrichte jener betheiligen werde, die sein Beispiel zu Christus hinziehen mußte. Für Viele mußte das Christenthum um so mehr Anziehung gewinnen, wenn sie hörten, es habe nicht nur die erhabenste Lehre, sondern ein ebenso einziges Opfer. Zu seiner Feier aber konnten nur Getaufte zugelassen werden, weil die Theilnehmer von der Opferspeise essen sollten. Ein Hauptgrund, auf der Mission kurz zu katechisiren. Überhaupt wußte die Kirche sich ganz in die Verhältnisse der Zeit, und in die Bedürfnisse des Einzelnen und ganzer Völker zu fügen, ohne dabei ihrer göttlichen Sache etwas zu vergeben. Wenn nur der Zweck erreicht war, sah man gerne vom Gesetzesbuchstaben ab.

3) Die Aufnahmsakte in den Katechumenat.

Sogleich im Anschlusse an die im § 1 besprochene Prüfung ließ die Kirche, gewissermassen noch als deren Fortsetzung, den Unterricht beginnen. Es folgte nämlich die Katechese an die rudes, bekannt durch des hl. Augustins treffliche Anleitung zu derselben. Anknüpfend an die Beweggründe des Begehrens sollte sie dem Proselyten Wesen und Geschichte des Christenthums insbesondere, und der wahren Religion überhaupt in einem gedrängten aber lichtvollen Bilde vorführen; namentlich suchte sie den Aufzunehmenden bekannt zu machen mit den Forderungen des Glaubens und Lebens, welche die Religion an ihre Bekenner stellt. Da wir die nähere Besprechung dieses Vortrages der Geschichte des katechetischen Unterrichtes vorbehalten müssen, genügen hier diese dürftigen Züge. Am Schluß[1]) richtete der Katechet an seinen Zuhörer die Frage, ob er das Vorgetragene glaube und im Leben beobachten wolle. Gab er dazu sein Jawort, so wurde er durch liturgische Akte in den Vorbereitungsstand aufgenommen.

Eine sorgfältige Prüfung dieser Akte ist von der höchsten Wichtigkeit, da man sie gewöhnlich als die sichere Basis für die Bestimmung der Katechumenatsklassen betrachtet. Suchen wir darum möglichst klare und vollständige Einsicht in diese Dinge zu gewinnen.

---

[1]) August. de catech. rud. cp. 26. n. 50. His dictis interrogandus est, an haec credat atque observare desideret. Quod cum responderit solemniter utique signandus est et ecclesiae more tractandus.

Die Geschichte verzeichnet uns diese liturgischen Handlungen an den Katechumenen bald als catechumenum facere, bald als christianum facere. Wir werden daher vor Allem Einsicht zu gewinnen streben, welche Handlungen sie unter diese zwei Ausdrücke subsummire. Als Charakteristikon des catech. facere begegnet uns häufig die Kreuzeszeichnung [1]). Aber daneben wird diesem Akte auch die Handauflegung [2]) zugetheilt, und nicht selten finden wir sogar Beides, Kreuzeszeichnung und Handauflegung (nebst Gebet) mit dieser Bezeichnung belegt [3]). Sehen wir uns nun nach jenen Stellen um, wo von Christianum facere die Rede ist. Das Concil von Elvira (a. 305.) bestimmt [4]): Wenn Heiden während einer Krankheit die Handauflegung verlangen, ist es der Wille des Concils, (falls sie einigermaßen entsprechenden Leumund haben,) daß ihnen die Hände aufgelegt und sie zu Christen gemacht werden. In der unten ([2]) aus dialog. II. de virtut. b. Mart. citirten Stelle aber heißt es kurz zuvor [5]): Alle verlangten, Martinus solle sie zu Christen machen; und ohne langes Bedenken machte er alle durch Handauflegung zu Katechumenen.

---

[1]) Vita Indis et Domnae. Ille autem cum veneranda Christi cruce eam obsignasset, tunc quidem fecit eam catechumenam. — Vita Porphyrii bei Baronius ad a. 401. Prociderunt ad ejus pedes, petentes Christi signaculum. Beatus vero cum eos signasset et fecisset catechumenos. . . . . — August. de symb. ad catech. II, 1. Jam per crucis signum in utero s. matris ecclesiae concepti estis (catechumeni). — August. tract. in Joh. cp. III. Si dixerimus catechumeno: „Credis in Christo?" respondit: „Credo" et significat se cruce etc. S. Höfling S. 321 f.

[2]) Sulpicius Sev. de virtut. s. Martini dialog. . . Cunctos imposita universis manu catechumenos fecit.

[3]) August. de peccat. merit. et rem. l. II, 26. Non unius modi est sanctificatio; nam et catechumenos secundum quendam modum suum per signum crucis et orationem manus impositionis puto sanctificari, et quod accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen et sanctius quam cibi, quibus alimur. Vita s. Silvest. (bei Combefis. illustr. christ. martyr. lecti triumphi pg. 280.) Ὁ ἅγιος Σιλβέστρος ἐπιθεὶς τὴν χεῖρα ἐπὶ τὴν βασιλέως κεφαλὴν καὶ εὐλογήσας αὐτὸν καὶ ποιήσας κατηχούμενον ἀπῆλθε.

[4]) Gentiles si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita placuit eis manum imponi et fieri Christianos. Die gleichen Verordnungen erließen die Väter zu Arles. c. d. De his, qui in infirmitate credere volunt, placuit iis debere manum imponi. Bei Hefele, Conciliengesch. I. S. 142 und 176.

[5]) Postulantes, ut eos faceret christianos; nec cunctatus in medio ut erat campo, cunctis imposita universis manu catechumenos fecit.

Hieraus sieht man leicht, daß die beiden Bezeichnungen für ein und dieselben kirchlichen Akte angewendet werden, und sogar, wie wir zuletzt anführten, in derselben Stelle. Bevor wir aber hieraus weitere Schlüsse ziehen, wollen wir die auf uns gekommenen Ritualformularien ansehen, die entsprechende Titel führen. Sind auch die Denkmale, welchen wir diese Ritualien entnehmen müssen, in ihrer jetzigen Gestalt jünger als die Blüthezeit des Katechumenats, so tragen doch diese Riten das Gepräge eines sehr hohen Alters und haben sicher wenige Veränderungen erlitten.

Beginnen wir mit der dem größten Theile nach sicher ältesten Sammlung katholischer Kultvorschriften und liturgischer Formulare, dem Gelasianum. Dieses Sakramentar kennt nur 2 verschiedene ordines ad catechumenum faciendum, keinen ad christianum faciendum. Der erstere derselben[1]) steht in Verbindung mit dem ganzen Taufritus nach der Skrutinienordnung und da wir sein Alter nicht sonderlich hoch (nach der jetzigen Gestalt) taxiren, so gehen wir auf seine Bestandtheile hier nicht näher ein. Dagegen glauben wir den zweiten[2]) als einen verläßigen Zeugen altkirchlicher Praxis einführen zu dürfen. Denn wegen seiner ganz selbstständigen Stellung hat er sicher nie zu etwas anderm gedient, als wie sein Titel sagt, einen Heiden zum Katechumenen zu machen, muß somit in unsere Zeit hineinreichen. Er beginnt mit einer Rubrik, welche nach der Einleitungscatechese Exsufflation, Kreuzeszeichnung und Handauflegung nebst den zugehörigen Orationen vorschreibt. Mit Ausnahme der Exsufflation genau dasselbe, was schon der hl. Augustin bei dieser Aufnahme vornehmen heißt. Kann man allerdings geltend machen, daß Augustin dort[3]), wo er diese sämmtlichen Akte an den Katechumenen vornehmen läßt, nicht deren Aufnahme im Auge habe, sondern nur das gesammte liturgische Handeln der Kirche an ihnen vorführen wolle, so lassen sich diese Akte schon einzig für die Aufnahme aus der Theorie der Katechese an

---

[1]) Bei Muratori, Liturgia Rom. vetus Venet. 1748. I., 533 ff.

[2]) Ebenda S. 593 bei Höfling §. 53. S. 304. Ad catechumenum ex pagano faciendum. — Gentilem hominem cum susceperis, imprimis catechizas eum divinis sermonibus et das ei monita, quemadmodum post cognitam veritatem vivere debeat. Post haec facis eum catechumenum: exsufflas in faciem ejus et facis ei crucem in fronte; imponis manum super caput ejus his verbis: Accipe. Eine zweite Rubrik. Postquam gustaverit m e d i n a m s a l i s etc.

[3]) De peccat. merit. et rem. II. 26. S. o. S. 48. A. 3.

die rudes nachweisen.[1]) Denn allen Analogien gemäß muß zwischen der dort wiederholt genannten Kreuzeszeichnung und Verabreichung geweihten Salzes noch die Handauflegung stattgefunden haben. Dafür spricht entschieden außer den angeführten zwei Riten der Auftrag, den Proselyten nach der kirchlichen Sitte liturgisch zu behandeln.

Das eigentliche Gregorianum enthält nach den entschieden ältesten codices bei Muratori leider nur einen Theil unsers ordo, nämlich die benedictio salis und daran anschließend eine oratio ad catech. fac.[2]) Ja es ist selbst fraglich, ob dieser Rest ursprünglicher Bestandtheil sei. Der Anhang[3]) eröffnet aber wie alle Formulare des römischen Ritus die Taufliturgie mit der oratio ad catech. faciendum. Ordines ad christianum faciendum finden sich nur in liturgischen Quellen gallischen Ursprungs[4]). Sie sind aber unverkennbar genau dasselbe, was im römischen Ritual die ordines ad. catech. fac. Denn sie stehen im engsten Verbande mit dem eigentlichen Taufritus und ein eigener ordo ad catech. faciendum folgt ihnen nirgends.

Werfen wir noch einen Blick auf die Ritualien der morgenländischen Kirchen, so finden wir hier gleichfalls nur Formulare für die Aufnahme unter die Katechumenen; und so deutlich als das Gelasianum die Heiden unmittelbar unter diese eintreten läßt, thut es auch das Euchologium.[5]) Allerdings enthalten diese Formulare nie die sämmtlichen Akte, welche das Gelasianum vorschreibt, sondern fast ausschließlich nur die Kreuzeszeichnung, selten die Handauflegung und

---

[1]) Cp. 26. n. 50. His dictis (der Katechese) interrogandus est, an haec credat et observare desideret. Quod cum responderit solemniter utique signandus est et ecclesiae more tractandus. De sacramento sane, quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit signacula quidem rerum divinarum esse visibilia sed res ipsas invisibiles in eis honorari, dicendum etiam quid significet et ille sermo quem audivit. Cp. 9. n. 13. De sacramento quod accepturi sunt, sufficit prudentioribus audire, quid illa res significet. Cp. 20. n. 34. Cujus passionis et crucis signo in fronte hodie tanquam in poste signandus es. Cfr. August. serm. 215. n. 5.

[2]) Bei Muratori l. II, pg. 63.

[3]) Ebenda pg. 152. So das Gregorianum nach der Ausgabe Pamel's (liturgica Latinorum II.), Menard's (opp. s. Gregor. t. III.) und eine ganze Anzahl gallischer Sakramentarien des Mittelalters bei Martene.

[4]) Sacramentar. Gallic. bei Muratori l c. II. 847, Mabill. Museum italicum tom. I. Missale Gothic. Murat. l. c. pg. 589.

[5]) Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμ. od. Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι Ἐθνικὸν κατηχ. Eucholg. ed. Goar pg. 283 bei Höfling S. 290.

Exsufflation[1]). Aber wenn die beiden Akte verschieden sein sollten, so müßte außer der Kreuzeszeichnung beim catech. f. wenigstens noch eine diesem ordo entsprechende Handlung sich finden. Denn zwei wesentlich verschiedene Akte können unmöglich durch die gleichen Gebete und äußern Zeichen zum Vollzug kommén.

Aus dieser Betrachtung ergibt sich der sichere Schluß, jemand zum Christen oder zum Katechumenen machen sei eins und dasselbe. Eben so klar sind uns damit die liturgischen Akte vorgelegt, welche die Aufnahme in den Katechumenat einzuleiten pflegten: Kreuzeszeichnung, Handauflegung, Exsufflation und Darreichung des geweihten Salzes. Letztere jedoch nur in der abendländischen Kirche, die griechische hat, wie später ausführlich gezeigt werden soll, diesen Gebrauch des Salzes nie angenommen. Zu diesen Handlungen tritt ganz natürlich das Flehgebet der Kirche. Damit aber sind wir zu dem Resultate gelangt, daß der Proselyte allsogleich und mit einem Male unter die Katechumenen im vollsten Sinn dieses Wortes eingereiht wurde. Was sagt dazu die gewöhnliche Auffassung? Sie hält unserm Schluße ihre allbekannte Stufenreihe entgegen, wonach aus dem Heiden ein Christ gemacht wurde; dieser erlangte nach gehöriger Reife die Aufnahme unter die eigentlichen Katechumenen, welche ihrerseits vor Empfang der Taufe in die Reihen der Competenten übertraten.

Bevor wir daran gehen, die historische Basis zu prüfen, auf welcher man diese drei Klassen aufgebaut hat, müssen wir noch darauf hinweisen, wie man bisher die liturgischen Formulare zur Feststellung jener Klassen benutzt hat. Wir unterziehen hier blos das Verfahren Höflings, des bedeutendsten Vertreters dieser Klassentheilung, einer möglichst kurzen Kritik.

Vor Allem ist es unverzeihlich, daß er diese Riten vollständig aus dem Zusammenhange gerissen hat; man sieht es ihrer Zusammenstellung an, daß der Verfasser, wie er selbst gesteht[2]), in ihnen nicht gefunden hat, was er suchte. Er hält darum alle diese ordines für zusammengesetzt, das catech. facere und christ. facere vereinigend. Eine Vergleichung mit Augustins Verfahren aber heißt uns diese Ansicht für Willkür erklären. Ebenso grundlos ist es diese liturgischen Quellen als ein deutliches Zeugniß hinzunehmen, daß der ordo ad catech. fac. am frühesten aufgehört habe, für sich besonders ausge-

[1]) Der erste der eben genannten griechischen ordines.
[2]) S. 319.

übt zu werden, und daß man von der mittlern Zeit des Katechumenats am leichtesten und bald am allgemeinsten dispensirt habe[1]). Ihr Inhalt steht mit dem Titel nirgends im Widerspruch, und so können sie nur beim catech. f. gebraucht worden sein. Doch verweilen wir nicht länger bei diesen verkehrten, gesuchten Schlüssen, sondern gehen wir geradewegs auf die Hauptquellen dieser Irrthümer los.

Die gewöhnliche Ansicht über die Katechumenatsklassen hat ihre nächste Ursache in den Erklärungen der griechischen Canonisten, Balsamon, Zonaras und Alexius Aristemus[2]). Obwohl ihre Eintheilung bei näherer Betrachtung durchaus nicht als genügend erscheinen konnte, vielmehr selbst wieder der verschiedensten Deutung unterlag[3]), hat man sich doch an die zwei Klassen von noch nicht tauffähigen Katechumenen halten zu müssen geglaubt, hauptsächlich wegen des Wortlautes der Kanonen, auf welchem jene Eintheilung beruht. Der älteste findet sich unter den Bestimmungen der Synode von Neucäsarea (314 — 325) und verlangt, wie folgt:[4]) Wenn ein Katechumene in die Kirche tretend in der Reihe der Katechumenen steht, in diesem Stande sich aber als Sünder zeigt, so soll er, wenn er *γόνυ κλίνων* war, zuhören dürfen, falls er nicht mehr sündigt; verfehlt er sich aber auch als *ἀκροώμενος* noch, so werde er ausgestoßen.

Ich glaube nun unschwer nachweisen zu können, daß aus dieser Bestimmung eine regelmäßige Stufenreihe von audientes (*ἀκροώμενοι*) und catechumeni (*γόνυ κλίνοντες*) nicht abzuleiten sei. Unser Kanon regelt einmal nicht den Katechumenat, sondern nur das auf ihn bezügliche Bußwesen. Die alten Uebersetzungen[5]) haben ihn daher auch als einen Bußkanon aufgefaßt.

Die etwas ältere Synode von Ancyra hatte wohl die Bußdisciplin für die Gläubigen geordnet, aber die Katechumenen nicht berücksichtigt. Das holen nun auf dem Concil von Neucäsarea die Väter nach,

---

[1]) Höfling I, 320.

[2]) Die Belegstellen siehe bei Bingham vol. IV. pag. 15. oder Höfling I., 153.

[3]) Vgl. Hefele I., 402.

[2]) C. V. *Κατηχούμενος ἐὰν εἰςερχόμενος εἰς (τὸ) κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει ςήκῃ, οὗτος δὲ (φανῇ) ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω· ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθείσθω.* Cfr. Hefele, I, 213.

[5]) Isid. Catechumenus i. e. audiens qui ingreditur ecclesiam et stat cum catechumenis si peccare fuerit visus, figens genua audiat verbum, (ut) se abs-

welche wohl großentheils dieselben waren wie in Ancyra[1]). Der Katechumenat gewährte keinen Freibrief für schwere Sünden. Wer sich solche zu Schulden kommen ließ, wurde zur Buße unter die erste Klasse der Büßer gereiht (unter die audientes)[2]). Weiter konnten sie auch nicht zurückgewiesen werden, als sich später[3]) noch eine Büßerstufe ansetzte (flentes). Diese bot für die Katechumenen keinen Halt mehr, weil sie ohne das kirchliche Lehrwort auch in ihrer Buße keinen Fortschritt gewinnen konnten. Man verwies daher wohl auch jene, welche man ihrer befleckten Vergangenheit wegen nicht direkt in den Katechumenat zuließ[4]), für die Probezeit unter die audientes.

Jeden Proselyten von vornherein mit jenen zusammenzustellen, welche entweder schon bei den Heiden in schlimmem Rufe standen oder sich durch ein unwürdiges Leben die härtesten Strafen der Kirche zugezogen hatten, widerspricht schon an sich völlig dem Geiste der kirchlichen Pädagogik und dem Zwecke des Katechumenats. Hätte die Kirche dieses gewollt, dann hätte sie nicht nothwendig gehabt, eine große Zahl Uebelbeleumundeter einer vorgängigen Beobachtung zu unterwerfen. Schon weil sie dieses that, sollte kein Zweifel obwalten, daß der eigentliche Platz des eintretenden Proselyten unter den Katechumenen im strengen Sinne zu suchen sei.

Für die Richtigkeit dieses Thatbestandes verweisen wir noch

---

tineat ab illo peccato quod fecit; quod si in ea perdurat, abjici omnino debet. — Tituli ex conc. Neocaes. ex cod. Luc. saec. VIII. (bei Mansi t. II.) Catechumenus si peccaverit, poeniteat; si post poenitentiam peccaverit, non recipiatur.

[1]) Dieser Schluß bleibt richtig, wenn auch die Namensverzeichnisse in den Sammlungen unächt sind.

[2]) Nach den Bestimmungen von Ancyra bilden die ἀκροώμενοι die erste Classe der Büßenden. Denn ich kann die χειμαζόμενοι des can. 17. nur für Energumenen halten und nicht für Büßer. Dazu zwingt mich außer den gewichtigen Gründen Beveridge's ganz besonders das εὔχεσθαι. War schon die zweite Classe von jedem Gebete ausgeschlossen, wie sollte dann die unterste diese Vergünstigung genossen haben? Dann werden im 16. Kanon wirklich solche, die mit Thieren Unzucht getrieben haben, von der Gebetsgemeinschaft nicht ausgeschlossen, was allerdings zu verwundern ist. So liegt also gar kein Grund vor, die χειμαζόμενοι = προσκλαίοντες zu nehmen. Alle andern Kanonen (4, 6, 9) weisen den Büßer nie weiter als unter die audientes. Deßgleichen beginnt das Concil von Nicäa die Classifikation der Büßer mit den audientes

[3]) Unbestritten alle 4 Classen zum erstenmale bei Basilius epist. 217. so Alzog a. a. O. S. 211.

[4]) S. oben S. 42.

auf den Umstand, daß hier in Neucäsarea nach fast 200 jährigem Bestande des Katechumenats nachweislich zum ersten Male die einer Buße unterstellten Katechumenen unter die audientes verwiesen werden. Im Abendlande, wo die Bußgrade nach dem Concil von Elvira (305 oder 306) zu schließen jetzt noch nicht eingeführt sind, besteht für den Katechumenen die Strafe einfach in einer entsprechenden Hinausrückung des Tauftermins. Hätten zwei Klassen bestanden, dann würde man gewiß Katechumenen der zweiten Klasse, die gefallen waren, in die erste degradirt haben.

Das Beispiel der Väter zu Neucäsarea fand auf dem allgemeinen Concil von Nicäa die gebührende Beachtung; denn hier wurde eine ganz analoge Bestimmung getroffen[1]). „Die heilige und große Synode fand nämlich in Betreff der gefallenen Katechumenen für gut, daß sie drei Jahre nur Hörer sein, dann aber mit den Katechumenen beten sollen." Nachdem die Kanonen 11—13 das Bußwesen der Gläubigen geregelt haben, ordnet nun der unsrige, der im 11. schon angedeutet ist[2]), noch die Bußdisciplin der Katechumenen. Gerade diese Thatsache muß uns abhalten in den *ἀκροώμενοι* eine eigentliche Katechumenatsklasse zu sehen. Wenn aber hier, dann auch für Neucäsarea; denn die beiden Kanonen bedingen sich offenbar gegenseitig. Der fünfte der letztern mußte bei seiner allgemeinen Zeitangabe Klagen unter den Büßern und Unordnung im Katechumenate veranlassen; diesem wird zu Nicäa durch die Bestimmung einer genau fixirten Bußzeit abgeholfen und vorgebeugt. Die Väter zu Nicäa hatten gewiß die Ansicht, welche Patricius im 31. Canon der zweiten irischen Synode ausspricht, wo er gleichfalls in unserer Angelegenheit verfügt: „Wenn ein Heide schon einige Zeit vor seiner Taufe dem Glauben nach ein Christ war und doch sündigte, so muß er auch wie ein Christ Buße thun[3])".

Aber wenn man uns auch Alles dieß als vollkommen begründet wird zugeben müssen, wird man uns einfach auf den 7. Canon der Synode von Constantinopel verweisen[4]) oder vielmehr auf den Auszug des Schreibens der Kirche von Konstantinopel an den Bischof

[1]) C. 14. *Περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς μόνον ἀκροωμένους μετὰ ταῦτα εὔχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων.*

[2]) Vgl. Hefele I, 398.

[3]) Hefele II., 567.

[4]) Hefele, Conciliengeschichte II. pg. 26.

Martyrius von Antiochien ungefähr aus der Mitte des 5. Jahrhunderts.[1]) Dort wird erklärt: „Anhänger häretischer Sekten, welche nach der Lehre der kath. Kirche nicht giltig taufen, nehmen wir auf wie Heiden und machen sie den ersten Tag zu Christen, den zweiten zu Katechumenen. Den dritten Tag nehmen wir dann einen Exorcismus mit ihnen vor durch dreimaliges Blasen in Gesicht und Ohren. Und so catechesiren wir sie und lassen sie einige Zeit in der Kirche zu, die Schriften zu hören, und dann taufen wir sie." Hierin hat man die klassische Norm für die katechetischen Rangstufen während der Blüthezeit des Katechumenats gefunden[2]). Aber einmal ist nicht geradezu gesagt, daß man mit den neu Eintretenden gerade so verfahre; das *ὡς* hat offenbar mehr die Bedeutung des „analog;" denn es heißt nicht *γάρ* sondern *καὶ τὴν πρώτην κ. τ. ε.* Sicher unrichtig jedoch ist es, wenn aus dieser Stelle geschlossen wird[3]), die Häretiker wären binnen 2 Tagen in den Photizomenatsstand eingetreten. Im Gegentheil sind wir darauf angewiesen zu sagen, die Häretiker wurden im 5. Jahrhundert zu Konstantinopel durch die 3 tägigen Einführungsceremonien nur unter die Hörer aufgenommen; denn nur das *ἀκροᾶσθαι τῶν γραφῶν* ist ihnen gestattet und dieses ist Charakteristikum der audientes. Unter ihnen aber haben wir nach allen bisherigen Resultaten uns nicht Katechumenen, sondern Büßer vorzustellen. Dafür spricht auch der 6. Kanon der Lateransynode vom Jahre 487[4]), wenn er Katechumenen, welche von Häretikern sich haben taufen lassen, auf drei Jahre unter die audientes verweist.

Wir könnten allerdings mit Rücksicht auf das *ἐξορκίζειν* mehr für die Behauptung von Zezschwitz uns angesprochen fühlen, wenn nicht gleich dieser Exorcismus näher bestimmt wäre als jene Insufflation, wie wir sie bereits bei der ersten Aufnahme in den Katechumenat gesehen haben. Die eigentlichen Exorcismen werden

---

[1]) Concil. C. P. c. 7. *Πάντας τοὺς ἀπ' αὐτῶν* (den vorhergenannten Häretikern) *θέλοντας προστίθεσθαι τῇ ὀρθοδοξίᾳ ὡς Ἕλληνας δεχόμεθα· καὶ τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους, εἶτα τὴν τρίτην ἐξορκίζομεν αὐτοὺς μετὰ τὸ ἐμφυσᾶν τρίτον εἰς τὸ πρόσωπον καὶ εἰς τὰ ὦτα αὐτῶν· καὶ οὕτως κατηχοῦμεν αὐτοὺς καὶ ποιοῦμεν αὐτοὺς χρονίζειν εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἀκροᾶσθαι τῶν γραφῶν· καὶ τότε αὐτοὺς βαπτίζομεν.*

[2]) Zezschwitz l. c. pg. 116.

[3]) Zezschwitz pg. 129.

[4]) Bei Hefele l. c. II. pg. 595.

allerdings stets als der letzten Stufe des Katechumenats eigenthümlich gefunden. Es wäre jedoch auch nicht ganz undenkbar, daß gerade an solchen aus dem häretischen Lager Übertretenden die Kirche mit Exorcismen gleich beim Übertritt zu beginnen sich aufgefordert fühlte. Denn gerade die Exorcismen sind es, von welchen schon auf dem Concil von Carthago (256) mehrere der dort versammelten Kirchenväter verlangen, daß sie an den zur Kirche übertretenden Häretikern sollten vorgenommen werden. Wenn dieß aber auch geschah, so ist es immer noch gegen den Wortlaut des obigen siebten Canons, die Einweisung in die oberste Classe des Catechumenats schon am dritten Tage zu behaupten. Dieß widerspricht zudem der Thatsache, daß nur zu Ostern und Pfingsten (bisweilen auch an Epiphanie) getauft wurde. Solche Übergetretene taufte man wohl regelmäßig zu keiner andern Zeit. Die oberste Katechumenenclasse umfaßte aber nur den Zeitraum von ein paar Wochen, höchstens von 40 Tagen, wie jedem zur Genüge bekannt ist. Wie wir aus den Katechesen Cyrill's von Jerusalem sehen, befanden sich unter seinen Zuhörern (*φωτιζόμενοι*) wirklich solche Übergetretene. Sollten diese zufällig gerade beim Beginn der Quadragesima zur Kirche zurückgekehrt sein oder haben wir anzunehmen, sie seien nach unserm fraglichen Kanon aus den *ἀκροώμενοι* in die Zahl der *φωτιζόμενοι* aufgenommen worden?

Sehen wir ob zu einer klaren Entscheidung und zu richtigem Verständniße die nachfolgende Rubrik des griechischen Euchologiums nichts beitragen könne. Dieselbe findet sich in mehreren Handschriften der Abschwörungsformel angehängt, die bei der Aufnahme einem Juden vorgesprochen wurde, und lautet:[1]) „Indem dieses der Proselyte im Angesicht der Kirche spricht, machen wir ihn zum Christen d. h. wir betrachten ihn als einen ungetauften Christen, wie solche die Christenkinder sind, welche getauft werden sollen; am zweiten Tage zählen wir ihn den Katechumenen bei, indem wir über ihn das Gebet sprechen, welches wir bei Kinderkatechumenen gebrauchen. Am folgenden Tage

[1]) Euchology. Graec. ed. Goar (bei Höfling I, 290). *Ταῦτα τοῦ προσερχομένου λέγοντος ἐπ' ἐκκλησίας ποιοῦμεν αὐτὸν χριστιανόν, εἶτ' οὖν ἡγούμεθα ὡς χριστιανὸν ἀβάπτιστον, οἷα τυχόν ἐστι τὰ τῶν χριστιανῶν παιδία τὰ μέλλοντα βαπτίζεσθαι. Τῇ δὲ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ τοῖς κατηχουμένοις συναριθμοῦμεν, λέγοντες ἐπ' αὐτῷ τὴν εὐχήν, ἣν ἐπὶ τῶν κατηχουμένων παίδων φαμέν· καὶ τῇ ἑξῆς χρώμεθα ταῖς τῶν ἐξορκισμῶν εὐχαῖς, καὶ οὕτως ἀκολούθως ἐπιτελοῦμεν πάντα τὰ ἐπὶ τῷ βαπτίσματι νενομισμένα.*

wenden wir die Exorcismengebete an und so vollziehen wir nacheinander alles bei der Taufe Vorgeschriebene". Hier ist Eines ganz klar; die Exorcismen sind eigentliche Taufexorcismen, nicht nur jene Insufflation, wie man nach dem ersteren Berichte annehmen könnte. Aber es handelt sich eben auch nicht mehr um ein Anhören des homiletischen Gottesdienstes und eine Probe- oder besser Bußzeit, wie im zuerst betrachteten Falle, sondern einfach um eine stufenweise Übernahme der Taufe. Die Rubrik stammt der Abschwörungsformel nach offenbar aus einer Zeit, wo der Katechumenat erloschen war und ist daher nicht mehr allseits maßgebend. Doch den Bestimmungen für die zwei ersten Tage kann eine sehr große Aehnlichkeit mit dem angeblichen 7. Canon nicht abgesprochen werden. Sonderbarer Weise wird da beim *ποιῆσαι χριστ.* ein liturgischer Akt gar nicht erwähnt, sondern das ganze Wesen desselben besteht in der Abschwörung des alten Irrthums. Auch die codices, welche anstatt der in Rede stehenden Rubrik eine Oration haben, erwähnen die Kreuzeszeichnung nicht, sondern lassen nach der Abschwörungsformel kurzweg eine Oration sprechen.[1]) Diese enthält gleichfalls nichts, was auf eine Signation oder Ähnliches schließen ließe. Daß eine solche nicht angewendet wurde, läßt allerdings das analoge Verfahren bei Christenkindern stark bezweifeln. Denn diese wurden am 8. Tage[2]) von der Hebamme zur Kirche gebracht und vor den Thoren derselben bezeichnet sie der Priester auf Stirne, Mund und Brust mit dem Kreuze, womit er ein entsprechendes Gebet verknüpft. Aber wohl gemerkt, dieß geschieht außerhalb der Kirche[3]) und das Kind wird bei dieser Gelegenheit in dieselbe gar nicht eingelassen. Dafür haben wir den entscheidenden Beweis an einer zweiten der Oration folgenden Rubrik[4]), nach welcher der funktionirende Priester selbst vor das Thor treten muß, wenn er das Kind auf seine Arme nimmt, um es zum Schluß der Handlung noch mit dem Kreuze zu bezeichnen. Erst am 40. Tage wird das Kind zum ersten Male in die Kirche[5]) selbst ein-

---

[1]) *Καὶ ταύτην τὴν εὐχὴν ποιεῖ πρὸς τὸν Ἑβραῖον.*

[2]) Ebenda pg. 264. *Τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ μετὰ τὴν γέννησιν προσάγεται τῷ ναῷ τὸ βρέφος παρὰ τῆς μαίας καὶ ἵςαται πρὸ τῶν πυλῶν τοῦ ναοῦ. Ὁ δὲ ἱερεὺς σφραγίζει αὐτοῦ τὸ μέτωπον, τὸ ςόμα καὶ τὸ ςῆθος καὶ λέγει τὴν εὐχήν.*

[3]) Anders darf gewiß auch das *ἐπὶ ἐκκλησίας* nicht aufgefaßt werden.

[4]) *Εἶτα ἀνὰ χεῖρας λαβὼν τὸ παιδίον ἵςαται ἔμπροσθεν τῶν πυλῶν τοῦ ναοῦ ἢ τῆς ὑπεραγίας Θεοθόκου καὶ ποιεῖ ςαυροῦ τύπον.*

[5]) Ebenda pg. 267. *Τῇ δὲ μʹ ἡμέρᾳ πάλιν προσάγεται τῷ ναῷ*

geführt bei Gelegenheit, wo es zum Katechumenen gemacht wird. Zuvor aber tritt noch einmal der Priester zu demselben vor das Thor[1]), macht dort mit dem Kinde auf den Armen ein Kreuz und spricht: Eingeführt wird der Diener Gottes N. im Namen des Vaters ꝛc. Dann führt er dasselbe in die Kirche ein. Diese Beobachtungen auf den eigentlichen Katechumenat anwendend muß man uns offenbar gestehen, daß nur das catech. facere, nicht aber das christianum facere ein Recht begründete die Predigt anzuhören. Jene Darbringung der Kinder vor den Priester am achten Tage hat daher bei den Griechen gar bald die hauptsächliche Bestimmung bekommen, dem Kinde den Namen zu geben.[2]) Wäre mit dem christ. f. die Einführung in die Kirche verknüpft gewesen, so hätte nicht zu dieser fremdartigen Sitte gegriffen werden müssen, um jener Darbringung am 8. Tage doch einige Bedeutung zu verleihen. Ganz ähnliche Gedanken weckt auch die Betrachtung unsers Taufritus, wenn an seiner Spitze die Namengebung vor dem Surrogat für die Katechese an die rudes uns entgegen tritt.

Bei einer genauern Durchforschung von Augustins Theorie über diese Katechese[3]) und bei sorgfältiger Betrachtung der Rubrik des Euchologiums über das *χριστ. π.* scheint es sich sehr zu empfehlen, das Wesen des christ. facere in die Anmeldung, die Aufnahmskatechese und das ihr folgende Versprechen zu legen. Die stete Unterlage für die Kreuzeszeichnung im Katechumenat bildeten diese Akte sicher; dafür bürgt selbst unser jetziger Taufritus, soweit er sich verfolgen läßt. An Kindern konnte man zunächst nicht mit Unterricht beginnen, daher traten die liturgischen Akte ganz an den Anfang und wurde auf sie allein die Bezeichnung catechum. f. angewendet. Schon der hl. Patricius erließ seiner Zeit einfach die Verordnung, Kinder am achten

---

ἐπὶ τῷ ἐκκλησιασθῆναι εἶτ' οὖν ἀρχὴν λαβεῖν τοῦ εἰσάγεσθαι εἰς τὴν ἐκκλησίαν.

1) Pg. 268. *Εἶτα λαβὼν ὁ ἱερεὺς τὸ παιδίον, σχηματίζει ϛαυρὸν μετ' αὐτοῦ πρὸ τῶν πυλῶν τοῦ ναοῦ λέγων· Ἐκκλησιάζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ, ὁ δεῖνα, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Π. . . . — Εἶτα εἰςάγει αὐτὸν κ. τ. ε.*

2) Euchlg. 261. *Εὐχὴ εἰς τὸ σφραγισαι* (also kein *εἰςάγειν*) *παιδίον λαμβάνον ὄνομα τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ.*

3) Cp. X. Veni loquere huic, vult fieri christianus. Ähnliche Aus-

Tage zu Katechumenen zu machen.[1]) Gegen die Ansicht, daß man durch das christ. f. unter die audientes aufnahm, läßt sich eine Frage erheben, welcher keine genügende Antwort entgegen gehalten werden kann. Wenn nämlich durch das christ. f. das Recht ertheilt wird, der Homilie anzuwohnen, warum weist denn der Diakon überall audientes, nirgends christiani aus? Der Name, welcher durch einen so feierlichen Akt den Eintretenden soll beigelegt worden sein, wird ihnen nie von der Kirche gegeben. Man gab den zur Predigt Zugelassenen den Namen „Christen", nannte sie aber stets „Hörer"; dieß ist der harmonische Schluß der üblichen Klasseneintheilung. Dagegen haben uns die Quellen der Geschichte und der Liturgik den klaren Beweis an die Hand gegeben, einen zum Christen und zum Katechumenen machen sei gleich, und die audientes seien Büßer, sowohl aus der Stufe der Gläubigen als der Katechumenen. Diese audientes kommen überhaupt erst dann vor, als bereits das Bußwesen geregelt wird und zuerst als Büßer aus den Gläubigen. Hätte vor ihnen eine Katechumenenklasse dieses Namens bestanden, dann konnte man die Büßer nicht auch so benennen. Das Gleiche muß umgekehrt gelten, wenn die Katechumenenordnung jünger angenommen wird als die Büßerklassen.

Es steht also fest, die audientes sind keine Katechumenatsklasse; denn die, welche nicht direkt in den Katechumenat aufgenommen, sondern noch längere Zeit für die Aufnahme erprobt wurden, sah die Kirche keineswegs schon als die ihrigen an. Wenn es solchen mit dem Eintritt in die Kirche Ernst war, konnten sie unter den audientes das Lehrwort hören; kirchlich dorthin gezählt wurden sie nicht. Als der Kirche zugehörig gelten nur die Katechumenen, welche vom Heidenthume her gleich zur ganzen missa catech. zugelassen wurden. Diese verblieben hier die kirchlich festgesetzte Zeit, und traten dann zum Zwecke abschließenden Unterrichtes und spezieller Zubereitung am Ende in die Klasse der Kompetenten, von welcher später ausführlich die Rede sein wird.

So hat der Katechumenat also zwei Klassen; wer in denselben nicht den sittlichen Anforderungen der Kirche entsprach, wurde unter die audientes zur Buße ausgeschieden oder konnte sich für die Aufnahme dort qualifiziren.

Dieses Resultat theilen wir im Allgemeinen mit sehr nam-

---

drücke finden sich da öfter bes. Cp. 8. Liberalibus doctrinis exculti non eadem hora, qua fiunt christiani, sed ante solent omnia disquirere.

[3]) Synod. Patric. ed. Wilkins t. I.

haften Gelehrten, einem Suicer,[1]) Morinus,[2]) Casaubonus,[3]) der Maurinerausgabe der Werke Gregors des Großen,[4]) welche alle nur zwei Katechumenatsklassen anerkennen. Wichtiger noch ist für uns die Thatsache, daß nicht ein liturgischer Schriftsteller des Mittelalters, schon von Isidor[5]) v. Sevilla an gerechnet, die audientes als eine eigene, dritte Katechumenatsklasse zählt, vielmehr alle audiens als Übersetzung und gleichbedeutend mit catechumenus fassen.

4) Bedeutung der Aufnahmsceremonien unter die Katechumenen; ihre Wiederholung während der Dauer des Katechumenates.

Die erste und allgemeinste liturgische Handlung der Kirche an Jedem, der zu ihrer Gemeinschaft gehören wollte, war die Bezeichnung mit dem signaculum Christi. Dieses drückte sie überhaupt Allem auf, was sie als ihr Eigenthum beanspruchte und wußte. So befiehlt der cod. Theodos., heidnische Tempel, Basiliken, Paläste und Curien sollten durch Bezeichnung mit dem verehrungswürdigen Zeichen der christl. Religion entsühnt und in christl. Kirchen umgewandelt werden. Kein Wunder daher, wenn auch zuerst und wiederholt dem nach der Gemeinschaft der Kirche Begehrenden dieses erhabene Sigel aufgedrückt wurde. Was seine spezielle Bedeutung hier anbelangt, so kennzeichnet sie uns (Pseudo) Augustin,[6]) wenn er den Competenten zuruft: „Bis jetzt seid ihr noch nicht durch die Taufe wiedergeboren, aber ihr seid bereits empfangen im Schooß der Kirche durch das Kreuzeszeichen.“ Aber es gilt hier gewiß auch eben so gut, was der Areopagita[7]) von der Bedeutung des Kreuzeszeichens nicht nur für unsern

---

[1]) Thesaurus s. v. catechumenus.

[2]) De expiatione catech. pg. 26 ff.

[3]) Exercit. ad. annl. Baron.

[4]) Tom. III, 374.

[5]) De eccl. off. I, 20. Catechumeni sunt qui primum de gentilitate veniunt, habentes voluntatem credendi in Christum. Is, cui per sacerdotem primum Deus loquitur, catechumenus i. e. audiens nominatur.

[6]) De symb. ad Catech. II. 1. Nondum quidem adhuc per sacram. bapt. renati estis sed per crucis signum in utero sanctae matris ecclesiae jam concepti estis. Ebenso de symb. ad catech. IV. 1.

Dasselbe Bild vom Katechumenat gebraucht auch Ambros. in Apocalyp. v. 12.

[7]) De eccl. hierarch. cp. V. §. 3.

Fall, wo es in Rücksicht auf das dem Proselyten abgenommene Versprechen ganz besonders paßt, sondern was er ganz allgemein sagt: Das Zeichen des Kreuzes sinnbildet Aufgebung aller fleischlichen Lüste und Nachahmung des göttlichen Lebens desjenigen, der zum Kreuzestode gekommen ist.

Den Glauben an den Gekreuzigten soll der Katechumene freudig, ohne Scheu überall bekennen, zu diesem Zwecke sich offen mit dem Kreuze bezeichnen, wie es ihn die Kirche im Momente seines Uebertrittes zu ihr gelehrt hatte.[1]) Daß diese Signation bei solcher Bedeutung nicht von jedem Laien[2]) vollzogen werden konnte, ergibt schon die richtige Vorstellung von der Hierarchie. Wir haben aber dafür auch positive Zeugnisse. Dahin gehört Augustins Vorschrift[3]), den Aufzunehmenden solemniter zu signiren, und insbesondere was Theodoret in seiner Kirchengeschichte[4]) von Protagoras erzählt; wenn nämlich dieser (ein Laie) einen gesunden Menschen gewonnen hatte, die göttliche Gnade anzunehmen, so führte er ihn zum Bischofe Eulogius, damit er ihm das Siegel des Herrn aufpräge.

Über die Bedeutung der zweiten Ceremonie, der Handauflegung, haben wir uns bereits früher bei Untersuchung des Katechumenats nach Tertullian ausgesprochen. Gesenkten Hauptes kniet der Katechumene vor dem Stellvertreter Gottes, um so in Demuth sich als Sünder zu bekennen; während dieser sein Bekenntniß im Namen Gottes entgegen nimmt, breitet er die Hand, das Sinnbild reichen Segens, über ihn. Der Katechumene steht von nun an unter der sorglichen Liebe der Kirche, die ihn durch Handauflegung in ihre rettende, segenvolle Gemeinschaft aufnimmt. Als erste Wirkung dieses Verhältnisses erscheint das heiße Flehen der Kirche, welches sie mit der Handauflegung verknüpft, Gott möge alle Bande zerbrechen, mit welchen Satan den Katechumenen bisher gefangen hielt, und durch christl. Weisheit ihn zur wahren Gottesfurcht führen, seine Buße dauernd und fruchtbar machen.

---

[1]) Ambros. de myst. IV. Credit etiam catechumenus in crucem D. Jesu, qua et ipse signatur.

[2]) So meint Zezschwitz. v. n. pg. 119.

[3]) De cat. rud. cp. 26. n. 50. Dahin ist auch zu rechnen die Entschuldigung des hl Martin (in dialog. II. de virt. Mart.), daß er auf freiem Felde Katech. mache, non irrationabiliter in campo catechumenos fieri, ubi solerent martyres consecrari.

[4]) Hist. eccl. l. IV. 18. Cum autem persuasisset alicui sano, ut susciperet divinam gratiam, deducebat eum ad Eulogium, ut imponeret adducto dominicum signum.

Als Schlußceremonie ist uns bei Augustin die Verabreichung eigens zu diesem Zwecke geweihten Salzes erschienen. Sie findet sich jedoch nicht bloß bei dem großen afrikanischen Kirchenlehrer erwähnt, sondern fast ausnahmslos in der gesammten occidentalischen Kirche; nur in einigen Diözesen Spaniens scheint sie nicht beobachtet worden zu sein. Hildefons[1]), Erzbischof von Toledo, sagt nämlich: „Wie man berichtet, empfangen an einigen Orten die Katechumenen Salz, gleichsam als Symbol der Würze himmlischer Weisheit. Aber vielleicht hat es deßhalb, wie man angibt, keine allgemeine Annahme gefunden, weil allein das Alterthum dieses empfahl.“ Diese Erkärung hat um so mehr Befremdendes, als gerade der Lehrer unsers Hildefons, Isidor[2]) von Sevilla, den Gebrauch des Salzes für Spanien ausdrücklich verbürgt. Dagegen scheint die Ceremonie in den Kirchen des Orients keine Beachtung gefunden zu haben. Man hat sie zwar von Origenes angeführt sehen wollen, aber ohne genügenden Grund.

Origenes sagt nämlich über die Worte des Propheten Ezechiel „nec pannis involuta nec sale salita“ (cp. XVI. 4): „Wenn ich glaube meinem Herrn Jesus Christus, wird er mich zum Salze machen und zu mir sprechen: „Ihr seid das Salz der Erde“. Wenn ich glaube dem Geiste, der im Apostel gesprochen hat: „Mit Salz werde ich gewürzt“, so kann ich das Gebot halten, welches befiehlt: Eure Rede sei stets in Anmuth mit Salz gewürzt. Etwas Großes ist es mit Salz gewürzt zu werden. Denn an wem dieses geschieht, der ist voll der Beliebtheit. Denn auch im Sprichwort heißt der Beliebte salsus; wer dagegen nichts Liebenswürdiges an sich hat, insalsus. Wenn also Gottes Gnade uns zukommt und wir durch seine Gaben überschüttet werden, sind wir mit Salz gewürzt.“ Um hier das insalire auf unsere Ceremonie zu deuten, muß unstreitig den Worten arger Zwang angethan werden. Aber man hat diesen Schluß mehr aus dem gezogen, was dort noch folgt: „Wer wiedergeboren werden will, muß gewiß als wiederzugebärend in Christus, die vernunftgemäße und reine Milch verlangen, und bevor er nach dieser Milch verlangt, muß er mit Salz gewürzt werden, damit nicht zu ihm gesagt werden müsse: „Du bist nicht mit Salz gewürzt“.

[1]) Hildeph. Arch. Toled. de cognit. bapt. cp. 27. Catechumeni in nonnullis locis, ut refertur, sales accipiunt, velut significatio sapientiae condimento. Sed licet forsitan, ut dicitur, quia sola hoc antiquitas commendavit, adeo usquequaquam non probatur.

[2]) Isid. de eccl. off. l. I. cp. 20. Catechumeni exorcizantur et salem accipiunt et unguntur.

Allein gerade hier paßt nur die oben von Origenes weitläufig gegebene Deutung des insalire. Er will sagen: Wer zum Katechumenat zugelassen werden will, an dem muß die Kirche deutlich den Beruf der göttlichen Gnade zu erkennen im Stande sein, sonst erfährt er mit seinem Begehren Abweisung. Sicher aber ist in dieser Ansicht des großen Alexandriners schon vollkommen der Gedanke dargelegt, der die abendländische Kirche zur Einführung dieses Ritus veranlaßte. Es hat auch sehr große Wahrscheinlichkeit für sich, daß er zur Zeit des Origenes in der afrikanischen Kirche schon in Übung war. Der Bischof Lucius von Castrogalba äußert sich nämlich auf dem Concil von Karthago (256) gegen die Ketzertaufe: Wenn der Herr in seinem Evangelium gesagt hat: „Ihr seid das Salz der Erde u. s. w.", so ist es offenbar, daß die Schismatiker nicht mit geistiger Weisheit würzen können, da sie selbst durch ihren Rücktritt von der einen Kirche den Geschmack verloren haben. Man wird wenigstens zugeben müssen, daß hier der Gedanke, welcher der datio salis zu Grunde liegt, noch klarer ausgesprochen ist als bei Origenes. Als seine Quelle gibt der afrikanische Bischof nicht allein das alte Testament, sondern den Ausspruch der ewigen Weisheit selbst an.

Betrachten wir den für dieses Salz gebräuchlichen Namen sacramentum catechumenorum, so stellt sich uns für seinen Gebrauch noch ein anderer Grund heraus. Die datio salis sollte dem Katechumenen ein Surrogat bilden für die Eucharistie. Dieses bestätigen uns außer ihrem Namen noch die Worte, mit denen das Salz dem Katechumenen gereicht wird. Schon Augustin[1]) spielt auf dieselben an, nur ist sehr zu bedauern, daß er sie uns nicht ausführlich aufgezeichnet hat. Am unzweideutigsten spricht sich gewiß über diesen Zweck des Salzes die dritte Synode von Carthago aus, wenn sie verordnet, während der Ostertage dürfe den Katechumenen nicht das eigentliche Sakrament gereicht werden, sondern nur das gewöhnliche des Salzes (solitum salis scl. sacramentum);[2]) denn, fügt sie begründend bei, wenn die Gläubigen während jener Tage die Sakramente nicht wechseln, dürfen Katechumenen dieselben gleichfalls nicht vertauschen.

Vernehmen wir über Zweck und Symbolik dieses Ritus, der den Protestanten so anstößig erscheint,[3]) vorerst einige mittelalterliche Kir-

---

[1]) **De catechiz. rud. cp. 26.**

[2]) **Mansi tom. III. 919.**

[3]) Wir können hier mit Höfling nicht polemisiren. Denn würde er einen wirklichen, nicht einen eingebildeten Gnadenbegriff haben, dann könnte er nicht in so

chenschriftsteller. Ihre Deutung ist etwas verschieden ausgefallen, hat aber einen leicht erkennbaren einheitlichen Gesichtspunkt. Nach Beda[1]) ist dieses Salz dem angehenden Christen eine Mahnung im Tagewerke seines gesammten Lebens Gott das Salz himmlischer Weisheit zum Opfer zu bringen. Ein anderer Erklärer des Taufritus sieht darin den Zweck verfolgt, der Täufling solle durch das Kosten des Salzes auf die Würze der göttlichen Weisheit hingewiesen werden, so daß er nicht mehr den Geschmack Christi verliere und schaal und ungeschmack werde, sondern was ihm von Natur Ungeschmackes eigen ist, solle allwegs die Gnade Christi mit ihrem Salze würzen.[2]) Am tiefsten hat der gelehrte und in seiner Zeit hoch angesehene Leidrad gesehen.[3]) Er findet bei seinen Forschungen die Ansicht vertreten, das Vorbild für die datio salis liege in der uralten Sitte mancher Völker bei der Abschließung von Bündnissen geweihtes Salz zu essen. Dann weist er diese Sitte in der Schrift nach. Daß hiemit das wesentlichste Moment der Symbolik des Salzes getroffen sei, sagt uns das altkirchliche Weiheformular.

Das Salz als Bundessymbol sollte den Katechumenen beständig mahnen, daß er mit Satan gebrochen, mit Christus einen ewigen Bund eingegangen habe.[4]) Soll aber bei seiner im Dienste Satans siech gewordenen Natur dieser Bund wirklich unauflöslich, ein Bund dauernden Friedens mit Gott werden, dann muß der Katechumene mit allem Eifer sich der himmlischen Weisheit befleißen um in ihr sich zu festigen gegen die List des Feindes. Allein das bloße Wort reicht nicht hin diesen Bund unauflöslich zu machen. Gottes Gnade thut das Meiste; sie muß die Wunden heilen, welche Satan der Seele des Katechumenen geschlagen hat. Wo aber Gott das Lehrwort seine himmlische Weisheit niedergelegt hat, in der Kirche, dort will er auch seine Gnade vermittelt wissen. Die Kirche reicht darum dem Katechu-

heilige Entrüstung über die kath. Zauberei gerathen. Will er aber consequent sein, dann erkläre er mit den fortgeschrittenen seiner Collegen auch den Erlöser und seine Apostel für Zauberer.

[1]) In libr. Reg. Sal coelestis sapientiae, quo initiantur catechumeni, in cunctis operum nostrorum sacrificiis offerre jubemur.

[2]) Magnus Senon. de mysterio bapt.

[3]) De sacram. bapt. ad Carolum M. Imp. bei Mabillon, vetera analecta t. III.

[4]) Vgl. für diese Symbolik des Salzes den biblischen Namen מלח הברית Levit. 2, 13 Num. 18, 19 u. Thalhofer, die unblutigen Opfer S. 238.

menen das Salz nicht allein als Symbol, sondern benützt es zur Zuwendung der nothwendigen Gnade an denselben. Und wahrlich sie hätte kein schöneres Gnadenmittel für den Katechumenen finden können als gerade dieses ewige Bundeszeichen; daß sie dieses zur medicina perfecta et permanens gewählt hat, zeigt, daß ihr selbst göttliche Weisheit inne wohne.

Das Salz kann nun zwar vor Corruption bewahren und bis zu einem gewissen Grade die eingetretene entfernen, keineswegs aber eine totale Läuterung und Umwandlung bewirken; diese Eigenschaft besitzen nur Taufe und Eucharistie. Zu ihrem Empfange sich mit allem Eifer und Fleiß vorzubereiten, ladet die datio salis ein; sie hielt allen lässigen Katechumenen die ständige Mahnung entgegen, beim Anfange, beim herben Mahle nicht so lange zu verweilen, sondern zum süßen Tische des Herrn ohne Aufenthalt vorzubringen.

Der Zweck und die praktische Bedeutung dieser Aufnahmsriten läßt uns vermuthen, daß sie während der Katechumenatszeit eine passende Wiederholung gefunden haben werden. Das Zeugniß der Geschichte bestätigt diese Vermuthung in der umfassendsten Weise. Um gleich mit dem Nachweis für die datio salis zu beginnen, so ist ihre Vornahme bei jedem feierlichen Gottesdienste nach der bekannten Bestimmung des dritten Concils von Karthago über allen Zweifel erhaben[1]). Was der heilige Augustin über seinen Katechumenat in der Jugend mittheilt, dient ebenfalls dazu, uns über die Wiederholung der datio salis zu vergewissern. Er erzählt[2]): „Noch als Knabe wurde ich bereits bezeichnet mit dem Zeichen des Kreuzes deines Sohnes und gewürzt mit seinem Salze". Der Gebrauch der Imperfekta in dieser Erzählung läßt keinen andern Schluß, als den beständiger Wiederholung aufkommen.

Was von diesem Ritus gilt, findet seine Bestätigung, wie wir eben von Augustin hörten, zunächst auch für die Kreuzeszeichnung. Ja wie wir uns erinnern können, hatte der Katechumene nicht nur das Recht, sondern selbst die Pflicht[3]), zum Zeichen seines aufrichtigen Bekenntnisses an den Gekreuzigten mit dem verehrungswürdigen Zeichen der Erlösung sich als Christ zu legitimiren. Nach dem ordo ad fac.

---

[1]) Oben S. 63.

[2]) Conf. I, 11. Audieram enim ego adhuc puer de vita aeterna nobis promissa . . . et signabar jam signo crucis ejus et condiebar ejus sale.

[3]) S. oben S. 61 u. vgl. August. hom. 118. Ambros. de myst. IV. Credit etiam catechumenus in crucem Christi, qua et ipse signatur.

catech. des Gelasianums nimmt der Katechumene schon nach der gustatio salis, vor der letzten Oration eigenhändig an sich die Kreuzeszeichnung vor[1]).

Über die beständige Erneuerung von Handauflegung und Gebet über den Katechumenen stehen uns jedenfalls die gewichtigsten und meisten Zeugnisse zu Gebot.

Allbekannt sind die hiefür bestimmten Formulare der orientalischen Liturgien in den apostolischen Constitutionen, des Chrysostomus, des Basilius[2]). Die Synode von Laodicea verordnete[3]), daß nach der Homilie des Bischofs zuerst apart das Gebet für die Katechumenen verrichtet werden soll; und nachdem die Katechumenen weggegangen sind, soll das Gebet für die Büßenden statthaben und wenn auch diese die Handauflegung empfangen haben, so sollen drei Gebete für die Gläubigen gesprochen werden. Wir halten dieses Gebet für die Geschichte des Katechumenats so wichtig, daß wir dasselbe trotz seines beträchtlichen Umfanges hier nach der Liturgie der apost. Constitutionen (VIII., 6.) vorführen zu sollen glauben.

Ganz übereinstimmend mit Chrysostomus[4]) stellt diese Liturgie den Beginn des Gebetes so dar: Unmittelbar nach der Homilie betritt der Diakon den Ambo, hält wie ein Herold die Hand in die Höhe und ruft mit lauter, erschütternder Stimme: Kein Ungläubiger, kein Hörer (bleibe länger)! Die so Ausgewiesenen entfernen sich allsogleich, und wenn dann Stille eingetreten ist, erhebt der Diakon aufs Neue seine Stimme zu den Katechumenen und ermahnt sie zum Gebete. Sie knien jetzt nieder, wovon sie bekanntlich *γόνυ κλίνοντες* heißen. Dann wendet der Diakon sich an die Gläubigen mit den Worten:

Laßt uns alle für die Katech. Gott anrufen, daß er der Gütige, Liebevolle gewogen ihre Bitten und ihr Rufen höre, indem er ihr Flehen entgegennimmt, sich ihrer annehme, und ihnen zu ihrem Heile die Wünsche ihres Herzens erfülle, daß er ihnen enthülle das Evangelium seines Christus, daß er sie erleuchte und unterweise;

---

[1]) Inde vero postquam gustaverit medicinam salis et ipse se signaverit, benedicis eum his verbis.

[2]) S. EuchＯlog. graec. ed. Goar.

[3]) C. 19 bei Hefele I, 737.

[4]) Hom. 17. in Hebr. *Ὁ διάκονος ὑψηλὸς ἑστὼς μεγάλῃ φωνῇ φρικτῇ τῇ βοῇ καθάπερ τις κήρυξ τὴν χεῖρα αἴρων εἰς τὸ ὕψος, τοὺς μὲν καλεῖ, τοὺς δὲ ἀπείργει, τοὺς μὲν ἐκβάλλει τοὺς δ' εἰσάγει.*

daß er sie Gotteserkenntniß lehre; daß er sie in seinen Geboten und Satzungen unterweise, daß er ihnen höhe und heiligende Furcht vor seiner Majestät einpflanze; daß er die Ohren ihrer Herzen öffne, auf daß sie sich hinneigen zu seinem Gesetze Tag und Nacht; daß er sie befestige in der Frömmigkeit, sie zuzähle und vereinige seiner heiligen Heerde, indem er sie würdiget des Bades der Wiedergeburt, des Gewandes der Unvergänglichkeit, des wahren Lebens; daß er sie losschäle von jeder Gottlosigkeit und nicht Raum gebe dem Feinde zu ihrem Nachtheil; daß er sie reinige von jeder Makel des Fleisches und Geistes; daß er in ihnen wohne und walte durch Jesus Christus; daß er ihren Ein- und Ausgang segne; daß er ihren gegenwärtigen Stand ihnen zum Nutzen leite.

Ferner wollen wir angelegentlichst für sie flehen, daß sie nach Erlassung ihrer Sünden, durch die Einweihung (Taufe) theilhaft werden der heiligen Mysterien und der Gemeinschaft der Heiligen.

Katechumenen stehet auf! Bittet um Gottes Frieden durch seinen Christus, um Frieden und Sündelosigkeit für den heutigen Tag und die ganze Zeit eueres Lebens, daß euer Ende eines Christen würdig sei; um Gottes Gnade und Huld; um Sündenvergebung. Empfehlet Euch dem einzigen, ungezeugten Gotte durch seinen Christus. Neiget euere Häupter! und empfanget den Segen!

(Während sie geneigten Hauptes dastehen, soll über sie der Bischof unter Handauflegung den Segen sprechen in folgender Weise:)

Allmächtiger, ungezeugter, unnahbarer Gott! einzig wahrer Gott, du Gott und Vater deines Christus, deines eingebornen Sohnes, Gott des Paraklet und Herr des Alls, der du durch Christus seine Schüler zu Lehrern aufgestellt hast zum Unterricht in der Religion: sieh auch jetzt herab auf deine Diener, welche das Evangelium deines Christus hören, und gib ihnen ein neues Herz, erneuere den rechten Geist in ihrem Innern, damit sie deinen Willen aus vollem Herzen und willigem Gemüthe erkennen und vollbringen; würdige sie der heiligen Einweihung, einige sie deiner heiligen Kirche; mache sie theilhaft der heiligen Mysterien durch Christus unsere Hoffnung, der für uns gestorben ist, durch den dir Lob und Ehre sei im heiligen Geiste in Ewigkeit. Amen.

Dann spreche der Diakon: Katechumenen gehet in Frieden.

Auf jede einzelne der obigen Bitten in der *προςφώνησις* des Diakons respondirte das Volk mit *κύριε ἐλέησον.* Zu diesem

Responsorium fordern die Constitutionen besonders die Kinder auf[1]). Nach einer Bemerkung, die Chrysostomus[2]) seinen Gläubigen macht, möchte es scheinen, als wäre das Gebet vorzugsweise vom Clerus gesprochen worden, während das Volk mehr im Stillen mitzubeten pflegte. Das Amen am Schluße des Segens wurde von allen, Gläubigen und Katechumenen einstimmig gesprochen. Während die Kachumenen die *προσφώνησις* des Diakons über knieen, stehen sie beim Segen des Bischofs, aber mit geneigtem Haupte[3]). Der Segen soll ihnen die Versicherung der Erhörung ihres Gebets geben,[4]) oder vielmehr der Erhörung des Gebetes, welches die Gläubigen für sie darbringen. „Denn, sagt Chrysostomus in einer Homilie, die Katechumenen haben Gott gegenüber noch nicht das Recht des freien Wortes, sondern bedürfen Anderer, die ihre Bedürfnisse Gott vortragen, nämlich die zur Gemeinschaft der Sakramente schon Zugelassenen; denn noch stehen sie außerhalb der königlichen Audienzsäle, fern den heiligen Schranken. Darum fordert er dich auf für sie zu beten, daß sie deine Glieder würden[5])". — Das Gebet in der Liturgie ist demnach nicht so fast eine *εὐχὴ τῶν κατηχουμένων* als vielmehr *ὑπὲρ τῶν κατηχ*[6]). Nicht von den Katechumenen, sondern für sie wird gebetet. Sie werden darum auch angewiesen, um was sie natürlich in der Stille für sich beten sollen, während der ganze Antheil am lauten Gebete sich auf die Wunschformel am Schluß das „Amen" beschränkt. Daß wir „*εὐχὴ τῶν κατηχουμένων*" so zu verstehen haben, daß, während die Katuchemenen nur im Stillen beten, das

---

[1]) Const. apost. VIII, 6. *Ἐφ' ἑκάστῳ δὲ τούτων, ὧν ὁ διάκονος προσφωνεῖ, λεγέτω ὁ λαός· ‚Κύριε ἐλέησον,' καὶ πρὸ πάντων τὰ παιδία.* Conf Euchology. ed. Goar, pg. 64.

[2]) hom. II. in 2. Cor. *Τὸ γάρ, δεηθῶμεν οὐ τοῖς ἱερεῦσι λέγεται μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς εἰς τὸν λαὸν συντελοῦσι.*

[3]) Chrysost. hom. II. in 2. Cor. *προςάγομεν τὰς κεφαλὰς τῶν παρεστώτων, καὶ ἐπιβοῶσιν ἅπαντες τὸ ἀμήν.*

[4]) Ebenda. *Τεκμήριον τοῦ τὰς εὐχὰς ἀκουσθῆναι ποιούμενοι τὸ τὸν θεὸν εὐλογεῖν.*

[5]) Ebenda. *Οὐδέπω παῤῥησίαν κέκτηνται, ἀλλ' ἑτέρων δέονται τῶν μυσταγωγηθέντων· ἔξω γὰρ τῶν βασιλικῶν ἑστήκασι αὐλῶν, πόῤῥω τῶν ἱερῶν περιβολῶν· διὰ τοῦτο καὶ σὲ παρακαλεῖ (ὁ διάκονος) δεῖσθαι ὑπὲρ αὐτῶν ἵνα μέλη γίνωνται σά.*

[6]) Die Liturgie des Basilius im Euchology. hat daher nicht die Überschrift *εὐχὴ τῶν κατηχ.*, sondern *ὑπὲρ τῶν κατηχ.*

eigentliche Gebet an Gott für sie die Gemeinde und insbesondere der Klerus spricht, dürfte recht gut aus der Uebersetzung des 19. Kanon der Synode von Laodicea durch Dionys Exiguus hervorgehen[1]): oratio super catechumenos.

Wie aus dem Gesagten zur Genüge erhellt, hat sich über dieses Gebet Chrysostomus[2]) sehr ausführlich verbreitet. Ja er gibt uns ein ganzes Formular desselben. Dieses stimmt nicht nur in der äußern Anordnung, sondern auch dem Inhalte, ja größtentheils sogar dem Wortlaute nach mit jenem der apostol. Constitutionen überein. Erklärt sich vielleicht auch diese Uebereinstimmung daher, daß der große Redner früher in der gewöhnlich angenommenen Heimath der apostl. Constitutionen, in Antiochia wirkte, so begreift sich doch auch sehr leicht, daß diese Orationen überall viel Ähnliches aufweisen mußten.

Das bisher Gesagte wird fast nothwendig den Gedanken wach gerufen haben, dieses Gebet sei nur in der orientalischen Kirche herkömmlich gewesen. Wir wollen darum jetzt die occidentalische Praxis hierin nachweisen. Daß wir Verwandtes finden werden, läßt schon unsere heutige Charfreitagsliturgie vermuthen. Ihr Gebet für die Katechumenen ist zwar im Verhältniß zu den occidentalischen sehr kurz, theilt aber mit diesen Hauptinhalt und Einrichtung. Liturgische Quellen aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts bezeugen, daß im fränkischen Reiche dieses Gebet außer am Freitag auch noch am Mittwoch der Leidenswoche sei verrichtet worden[3]). Die ältern, reinern Exemplare des Gregorianums enthalten dieses Gebet jedoch nur für den Charfreitag, wie die heutigen Missalien, und lassen darum der Vermuthung Raum, nur der feierliche Anlaß ermahne die Kirche zum detaillirten Gebete für die ganze Menschheit und heiße dabei auch der Katechumenen gedenken. Wir dürfen es daher als ein Glück betrachten, daß uns gerade aus der römischen Kirche das Gebet für die Katechumenen am meisten verbürgt ist. Papst Felix II. (III.) macht nämlich in einem Schreiben den sicilischen Bischöfen zur Pflicht, wiedergetaufte Kleriker nicht einmal mehr am Gebete für die Katechu-

---

[1]) Vgl. Hefele I, 737.

[2]) Homil. II. in 2 Cor.

[3]) Sacram. Greg. ed. Menard. (opera Greg. I. t. III.) und Rocca; Amalar de eccl. officiis I, 11. — ord. Rom. I. n. 28. und in dessen Anhang n. 5. ed. Mabill.

menen Theil nehmen zu lassen.[1]) Die unter ihm gehaltene Lateransynode von 487 gibt dann seiner Verordnung allgemeinere Geltung, besonders für die afrikanische Kirche.[2]) Aus dieser wissen wir noch durch Augustin[3]), daß gerade so wie im Orient nicht die Katechumenen selbst dieses Gebet verrichteten, sondern in ihrem Namen die gläubige Gemeinde. Dagegen scheint es, daß im Abendlande schon zu Augustins Zeit die προσφώνησις vom Priester selbst und zwar vom Altare aus, nicht auf dem Ambo vom Diakon an das Volk gerichtet wurde.[4]) Denn man wird bei dem „ad altare" nicht an das Memento beim heiligen Opfer zu denken haben, weil dieses an Gott, nicht an die Gläubigen gerichtet wurde. Auf eine gleiche Praxis für Rom weist das Schreiben des Papstes Cölestin an die Bischöfe Galliens hin.[5]) Aus seiner Äußerung sehen wir nicht bloß, daß das Gebet für die Katechumenen über die ganze Kirche verbreitet war, sondern, was viel wichtiger ist, wir haben Grund anzunehmen, das allgemeine Gebet der jetzigen Charfreitagsliturgie sei wirklich der Rest jener Bitten, welche in der alten Kirche der heiligen Opferfeier vorausgeschickt zu werden pflegten. Daß Gennadius diese Äußerungen in sein berühmtes Werk aufgenommen hat, spricht für deren Richtigkeit und allgemeine Giltigkeit.

Bei dieser Gelegenheit wird es am geeignetsten sein, über den Platz der Katechumenen in der Kirche das Nothwendige anzuführen. Nach Gregor Thaumaturgus haben die Katechumenen ihren Standort inner-

---

[1]) Rebaptizatis episcopis, presbyteris etc. conveniet nec orationi non modo fidelium, sed ne catechumenorum omnimodis interesse. Mansi VII. 1059.

[2]) Can. 2. Mansi, l. c. pg. 1171. Hefele II, 594.

[3]) Epist. 217 ad Vital. quod, ut fiat in eis (den Katech.) oratur pro eis, quamvis non oretur ab eis. Ipsi enim quomodo invocabunt, in quem non crediderunt?

[4]) Ebenda. Exerce contra orationes ecclesiae disputationes tuas et quando audis sacerdotem Dei ad altare exhortantem plebem Dei orare pro catechumenis, ut Deus eis desiderium regenerationis inspiret.

[5]) Cp. 11. Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae in toto mundo atque in omni catholica ecclesia uniformiter celebrantur. Cum enim sanctarum plebium praesules mandata sibimet legatione fungantur apud divinam clementiam, tota secum ecclesia congemiscente postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatrae ab impietatis suae liberentur erroribus, ut Judaeis ablato cordis velamine lux veritatis appareat, ut haeretici catholicae fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivae caritatis accipiant, ut lapsis poenitentiae remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis coelestis misericordiae aula reseretur.

halb des Thores der Kirche im Narthex[1]). Die Frage aber, was man sich unter diesem Narthex zu denken habe, ist bis zur Stunde nicht entschieden. Gewöhnlich faßt man ihn als einen Vorhof auf, der vom Schiffe der Kirche getrennt war, und von dem drei Thore in die Schiffe führten[2]). Aber dem widerspricht die Angabe Gregors, daß die Katechumenen über dem Thore der eigentlichen Kirche innen gestanden wären, während außerhalb desselben die unterste Büßerklasse ihren Platz einnahm[3]). Dieses fühlend nimmt man daher meist seine Zuflucht zu einem doppelten Vorhof, einem unbedeckten und einem bedeckten; im letztern als im Narthex bringt man dann die Katechumenen unter. Allein meistens läßt sich auf alten Plänen nur ein Vorhof finden[4]). Dann ist da, wo ein zweiter angeführt wird, dieser für die Katechumenen und Pönitenten viel zu klein. Man bedenke die große Zahl von Katechumenen im vierten und fünften Jahrhundert, und vergesse vor Allem nicht, daß viele bis an das Ende ihres Lebens oder den größern Theil desselben zu den Katechumenen zählten. Diese Erwägung wird es uns nahe legen, daß der Narthex ein Theil des Schiffes und von diesem nicht anders zu scheiden sei, als durch Schranken. Wäre eine förmliche Wand das Scheidemittel gewesen, der Narthex als selbstständiger architektonischer Bestandtheil aufzufassen, so läßt sich nicht begreifen, wie Augustin seinen lässigen Katechumenen zurufen kann: Ihr seht den Tisch, warum tretet ihr nicht zum Mahle[5])? Die Segnung und das Gebet über die Katechumenen vom Altare aus, wie wir in der afrikanischen Kirche sie vorgenommen sahen, spricht gleichfalls nicht für eine raumverschiedene Abgränzung der Katechumenen. Mir gestatten die Anordnungen der apostolischen Constitutionen gar keinen Zweifel an der Stellung im westlichsten Theil der eigentlichen Kirche

---

1) Ep. can. can. 11. Ἡ ἀκρόασις ἔνδοθι τῆς πύλης ἐν τῷ νάρθηκι, ἱστάναι χρὴ τὸν ἡμαρτηκότα ἕως τῶν κατηχουμένων, καὶ ἐντεῦθεν ἐξέρχεσθαι.

2) S. Beveridge synodicon II, 70, und Bingham a. a. O. III, 172.

3) Ebenda. Ἡ πρόσκλαυσις ἔξω τῆς πύλης τοῦ εὐκτηρίου ἐστὶ, ἔνθα ἑστῶτα τὸν ἁμαρτάνοντα χρὴ τῶν εἰσιόντων δεῖσθαι πιστῶν, ὑπὲρ αὐτοῦ εὔχεσθαι.

4) S. Springer, die Baukunst des christl. Mittelalters S. 27. ff. und Kreuser, der christliche Kirchenbau S. 53; S. 119 f. drückt er sich sehr unklar aus, wo er von 2 Vorhöfen spricht. Unsern Kanon scheint er gar nicht zu kennen, weil er die Katechumenen so ohne weiters im Schiffe selbst unterbringt.

5) Sermo 132. Quid causae est, o audientes, ut mensam videatis et ad epulas non accedatis?

dicht neben den Gläubigen. Denn das Hinausgehen[1]) der Katechumenen und Büßer kann doch nur ein Weggehen von den Gläubigen sein; und dann gibt die Liturgie des letzten Buches dem Diakon die Weisung, er solle bei der Ausweisung der Büßer den Gläubigen verbieten, sich mit denselben zu entfernen[2]). Daraus erhellt offenbar, daß zunächst dem Ausgang die audientes, vor diesen die Katechumenen, (nebenihnen die Energumenen) und an der Seite der Gläubigen die dritte Büßerklasse ihren Platz hatten. Wir halten es daher nicht für nöthig, weitere Argumente, die noch nahe liegen, beizubringen.

Es läßt sich leicht denken, daß die Kirche nicht zufrieden sein konnte, die Katechumenen vor dem heiligen Opfer der Gnade Gottes empfohlen zu haben. Dieses mußte in angelegentlichster Weise in Gegenwart des ewigen Hohenpriesters selbst geschehen. Nach der Consekration legt ihm der Bischof auch die Sache seiner werdenden Brüder ans Herz und er gedenkt ihrer noch einmal nach der Kommunion[3]). Ein Gebet für die Katechumenen schließt in gleicher Weise das tägliche Morgen- und Abendgebet der Gläubigen in der Kirche[4]). Dagegen ist es den Gläubigen in keinem Falle gestattet, spezifisch christliche Gebete in Gegenwart der Katechumenen zu verrichten, nicht einmal zu Hause im Familienkreise[5]). Ebenso kann es den Katechumenen hier so wenig gestattet werden als in der Kirche, zugleich mit den Gläubigen den Segen zu empfangen; sie müssen sich von diesen scheiden und eigens zum Segen einfinden[6]). Der Grund für solche Behandlung ist außer der Arkandisciplin in dem Verhältnisse zu suchen, welches zwischen Christus und seiner Kirche besteht. Die Katechumenen sind noch nicht Glieder am Leibe Christi, sondern getrennt von der geistigen Heerde. Christus sind sie noch Fremdlinge, sagt Chrysostomus[7]);

---

[1]) L. II, 57. *Ἅπαντες ἀναςάντες μετὰ τὴν τῶν κατηχουμένων καὶ τὴν τῶν μετανοούντων ἔξοδον προσευξάσθωσαν.*

[2]) L. VIII, 9. *Ὁ διάκονος λεγέτω· ἀπολύεσθε οἱ ἐν μετανοίᾳ· καὶ προστιθέτω· μήτις τῶν μὴ δυναμένων προελθέτω.*

[3]) Const. apost. VIII, 10 ff.

[4]) Ebendas. VIII, 34.

[5]) Const. apost. VIII, 33. *Πιςὸς μετὰ κατηχουμένου μήτε κατ᾽ οἶκον προσευχέσθω.*

[6]) Synod. Araus. I. (441) can. 20 bei Hefele II, 277.

[7]) Hom. II. in 2. Cor. *Καίτοι γε ἀλλότριοι τέως εἰσὶν οἱ κατηχούμενοι· οὐδέπω γὰρ τοῦ σώματός εἰσι τοῦ Χριςοῦ.*

sie dürfen darum nicht selbst ihre Stimme in seinem Hause mit seinen Brüdern erheben, können nicht den gleichen Segen von ihm empfangen.

Man könnte gerade aus dieser Anschauung einen Schluß gegen unsere Darstellung des Verhältnisses zwischen Katechumenen und Gläubigen machen wollen, und denselben zunächst gegen unsere Zulassung der Katechumenen in die Kirche an die Seite der Gläubigen kehren. Dagegen erhebt Chrysostomus selbst Einspruch, wenn er die Katechumenen als ξένοι seiner Gemeinde an das Herz legt, denen ein strenges Gesetz zu Schutz und Beistand verpflichte[1]). Am anziehendsten und getreuesten stellt wieder Augustin das kirchliche Verhältniß derselben dar. Das Kreuzzeichen auf der Stirne charakterisirt den Katechumenen als einen Diener der Familie Christi, der aber den Beruf hat, sich zum Adoptivsohne zu erschwingen[2]). Durch den Eintritt in den Katechumenat, schreibt er einem alten Bekannten, habe dieser es ihm ermöglicht, in Wahrheit ihn Freund zu heißen[3]). Die enge Zugehörigkeit zur Kirche beweisen schon die Termini προσδέχεσθαι und accedere ad ecclesiam. Wie Origenes die Katechumenen als letzte Stufe der kirchlichen Ordnung hinstellte, so thun es Eusebius von Cäsarea[4]) und Hieronymus[5]). Der erstere nennt sie geradewegs die zweite Klasse der hörenden Kirche. Sehr schön stellen die Väter die noch nicht Getauften dar als Fötus der jungfräulichen Mutter, der Kirche Christi. Man trug auch gar kein Bedenken, ihnen so gut wie den Gläubigen das Prädikat „Christiani" beizulegen[6]).

Ein bestimmtes Alter für die Aufnahme ist nicht vorgeschrieben. Kinder christlicher Eltern, die man nicht alsbald taufte, wurden gleich beim Erwachen des Selbstbewußtseins unter die Katechumenen einge-

---

[1]) Ebendſ. τοὺς πίςους διεγείρει ὁ νόμος πρὸς τὴν τῶν ἀμυήτων ἱκετηρίαν. Greg. Nyss. orat. adv. eos qui diff. bapt. σύνηθες ἡμῖν καλεῖν εἰς υἱοθεσίαν τοὺς ξένους.

[2]) Tract. XI. in Joh. Quod signum crucis in frontibus habent catechumeni jam de domo magna sunt; sed fiunt ex servis filii. Non enim nihil sunt qui jam ad domum magnam pertinent.

[3]) Ep. 258 ad catech. Martianum.

[4]) Demonstr. evgl. III. 2. τάγματα δύο τὰ τῶν ὑποβεβηκότων . . . τὸ πιστῶν καὶ τῶν μὲν μηδέπω τῆς διὰ λούτρου παλιγγενεσίας ἠξιωμένων.

[5]) Commt. in Is. Quinque eccl. ordines . . . fideles catechumeni.

[6]) Concl. Illib. c. 45. — cod. Theodos. l. XVI. tit. VII. de apostatis.

reiht. Wir treffen Beispiele von siebenjährigen Katechumenen, ja von noch jüngern[1]).

Wie man den Eintritt in den Katechumenat frei stellte, so zwang man auch Niemand, nach Umfluß der kirchlich festgesetzten Vorbereitungsfrist sich taufen zu lassen. Man mahnte ihn zwar hiezu, doch die Taufe selbst stand ganz in seinem Belieben. Ließ er es aber so weit kommen, daß der Tod ihm zuvorkam, so machte die Kirche andern, die eben so nachlässig waren, auch durchaus keine eitlen Hoffnungen. An ihren Altären wurde für solche so wenig Opfer gebracht als für Selbstmörder. Kein Gebet, keinerlei kirchliche Feier ehrte und empfahl ihr Andenken[2]). So warm Chrysostomus[3]) das Gebet für die Katechumenen befürwortet, für jene, die ohne Taufe wegsterben, hat er kein Wort der Empfehlung; für sie darf man nicht beten; Almosen erlaubt er ihren Zurückgebliebenen zu geben, nur damit sie dadurch Trost in ihrem Schmerze fänden. Gennadius[4]) erklärt es als Dogma der Kirche, daß kein Katechumene, wenn er auch in guten Werken geschieden sei, das ewige Leben habe. Mit dieser Behauptung steht die Rede des hl. Ambrosius am Grabe des Kaisers Valentinian nur in einem scheinbaren Widerspruche.

5. Die zweite Katechumenatsklasse.

Ihre Namen; Zeitpunkt der Aufnahme in dieselbe.

Beim Herannahen der Fasten[5]), bisweilen sogar schon an Epiphanie[6]) pflegten die Bischöfe in ergreifender Rede die Katechu-

---

[1]) August. de anima I, 12. Pueri septennes et mentiri et verum loqui, et confiteri et negare jam possunt. Et ideo cum baptizantur jam et symbolum reddunt etc. — Resp. canon. Timothei episc. Alexd. Ἐὰν παιδίον κατηχούμενον, ὡς ἐτῶν ἑπτὰ κ. τ. ἑ.

[2]) Concl. Brac. II, c. 17. Placuit ut catechumenis sine redemptione baptismi defunctis simili modo (wie Selbstmörder nach c. 16) neque oblationis commemoratio neque psallendi impendatur officium.

[3]) Chrys. hom. III. in Philipp.

[4]) De eccles. dogmat. cp. 74.

[5]) Greg. Nyss. orat. adv. eos qui diff. bapt. Ἰδοὺ ἡμέραν σωτήριον, καθ' ἣν σύνηθες ἡμῖν καλεῖν εἰς υἱοθεσίαν τοὺς ξένους. Cbs. Basil. hom. 13.

[6]) Ambros. expos. Luc. l. IV. in cp. V, 4. Nemo adhuc nomen suum dedit. Misi jaculum vocis per Epiphaniam et adhuc nihil cepi.

menen aufzufordern, sich die Zulassung zur heiligen Taufe zu erbitten. Daß diese Mahnung nicht überflüssig, keine bloße Zeremonie war, haben wir bereits mehrmals zu bemerken Gelegenheit gehabt. Allein die alte Kirche ließ es jederzeit bei diesem drängenden Wunsche bewenden; Zwangsmaßregeln waren ihr fremd. Sie hatte seit den Tagen Tertullians den weisen Grundsatz, die Taufe nicht leichtsinnig zu ertheilen[1]). Ihr göttlicher Stifter hatte ihr ja aufgetragen, die Perlen nicht den Schweinen vorzuwerfen. Wer aber ihrer mütterlichen Einladung folgte und um Zulassung zur Vorbereitung für die Taufe bat, erhielt in den meisten Kirchen des Abendlandes von diesem Bittgesuche den Namen „competens[2])“.

War schon für die Aufnahme unter die Katechumenen gewissenhafte Prüfung der Proselyten allgemeine kirchliche Regel, so verdoppelte die Kirche ihre Vorsicht, wenn es sich um die Zulassung zur Taufe handelte. Nur wer die Aufgabe des Katechumenats nach Kräften gelöst hatte, sollte seine Bitte um Zulassung gewährt sehen. So erklärt es Augustin als altes, unumstößliches Gesetz der Kirche[3]). Nur tadelnswerthe Nachlässigkeit der Kirchenvorstände ermöglichte Unwürdigen z. B. Ehebrechern die Aufnahme unter die Tauffähigen[4]). Von dieser Prüfung und Auswahl wurde in Rom den Taufkandidaten der Name „electi“ beigelegt[5]), während wir dieselben in Gallien, Spanien und Afrika regelmäßig als competentes bezeichnet finden.

Die griechischen Väter heißen ihre Taufkandidaten nicht selten kurzweg *βαπτιζόμενοι*. Chrysostomus gebraucht mit Rücksicht auf den Inhalt des Taufunterrichtes die Bezeichnung *μυςαγωγούμενοι*. Die gleiche Beziehung haben manche auch dem Namen *φωτιζόμενοι* geben zu müssen geglaubt, welcher den griechischen Vätern insgemein der geläufigste ist. Nach meiner Ansicht verdankt derselbe aber einem

---

[1]) Tertul. de bapt. cp. 18. Bapt. non temere esse credendum.

[2]) August. de fid. et op. cp. 6. Cum fontis illius sacramenta peteremus, atque ob hoc etiam competentes vocaremur.

[3]) August. l. c. cp. 18. Meretrices et histriones et alii quilibet professores turpitudinis publicae nisi solutis talibus vinculis ad Christi sacramenta non permittuntur accedere; qui utique admitterentur, nisi antiquum et robustum morem s. eccl. retineret.

[4]) Id. cp. 19.

[5]) Siric. ad Himer. epist. cp. 2. Baptismatis tradi convenit sacramenta his electis, qui ante quadraginta vel eo amplius dies nomen dederint.

Worte des Apostels Paulus[1]) seine Entstehung. Wenn dieses der Fall ist, dann kann die zwar gleichfalls biblisch[2]) begründete Deutung des Namens auf den Unterricht nicht die richtige sein. Dem Apostel ist im Hebräerbriefe offenbar das *φωτίζειν* gleichbedeutend mit *βαπτίζειν*, um hinzuweisen auf die heiligmachende Gnade, welche in der heiligen Taufe als das wahre himmlische Licht in den Menschen einströmt. Diesen Lichtcharakter der Taufgnade betont schon Justin der Martyrer[3]). Wie darum diesem ältesten Zeugen kirchlicher Anschauung *φωτισμός* als sprechendste Bezeichnung der Taufe gilt, konnte auch die ganze nachfolgende Patristik griechischer Zunge einen prägnanteren Begriff für „Taufe" nicht finden[4]). Kein Wunder also, daß sie jenen, der mit sehnsüchtigem Verlangen zum Empfang dieses Sakramentes sich anschickte, mit dem Namen *φωτιζόμενος* beehrte. Die Beziehung des *φωτίζειν* auf die Taufe selbst, nicht auf den dazu vorbereitenden Unterricht bezeugt am besten die Bezeichnung *φωτίζεσθαι μέλλοντες*[5]). Allerdings brauchten die Väter *φωτίζειν* auch vom Unterricht, aber nur von demjenigen, welcher zu der Taufe und den übrigen Geheimnissen des Christenthums in nächster Beziehung stand. Cyrillus von Jerusalem hat für den Vorbereitungsunterricht einigemal die höchst treffende Bezeichnung *προφωτίζεσθαι*. Für den Aufnahmsakt selbst war den Vätern im Abendlande ausnahmslos der Ausdruck nomen dare geläufig. Bei den Griechen finden wir neben dem vorherrschenden *ἀπογράφεσθαι* noch *ἐγγράφειν*. Diese schriftliche Aufzeichnung der Täuflinge erwies sich insbesondere praktisch, um bei den Exorcismen und dem Taufakte selbst eine geordnete Reihenfolge herzustellen und Verwirrung und Unterbrechungen vorzubeugen.

Mit Anfang der Fasten begann regelmäßig der Unterricht, und dann wurde auch allenthalben der Aufnahmstermin geschlossen. Die ganze Quadragesima für den Unterricht zu benützen, war namentlich in Jerusalem herrschende Sitte. Sie bestand bereits ums Jahr 348 zur Zeit des berühmten Catecheten Cyrillus[6]). Sein etwas

---

[1]) Hebr. VI, 4.

[2]) IV. reg. XVII, 27.

[3]) Apolog. I, cp. 61.

[4]) Ihr sich anschließend nennt Augustin gleichfalls die Neophyten illuminati gratia Dei (serm. 120). Cfr. id. tract. 44. in Joh. Quando coecum in seipso quodammodo baptizavit, tunc illuminavit.

[5]) In den beiden Homilien des Chrysostomus an die Photizomenen.

[6]) Cyrill. procatech. n. 3.

späterer Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle dortselbst, der viel verdächtigte Johannes, gibt von dieser Praxis ebenfalls ausdrückliches Zeugniß[1]). Aber dieselbe steht keineswegs in Jerusalem vereinzelnt da. Wenn wir Ambrosius schon an Epiphanie zur Anmeldung für die Taufe einladen sahen, dürfen wir nicht im Geringsten zweifeln, daß auch in Mailand der Unterricht an die Competenten mit der Quadragesima seinen Anfang nahm. Ebenso fordert im fernen Irland der heilige Patricius strengstens eine 40tägige Zubereitung der Taufkandidaten[2]). Chrysostomus dagegen scheint sich mit einer 30tägigen zu begnügen; die uns erhaltene erste Homilie desselben an die Photizomenen ist wenigstens 30 Tage vor Ostern gehalten[3]). Dabei läßt sich freilich bezweifeln, ob dieser Homilie das Prädikat der ersten absolut beizulegen sei. Aber selbst in diesem Falle würde doch die Aufnahme mit Beginn der Fasten ihren Anfang genommen haben. Wer sich gleich meldete, dem wurden etwa bis zum Abschluß des Anmeldungstermines über allgemein christliche Wahrheiten Unterricht ertheilt. Man wollte die spezielle Taufbereitung allen gleichmäßig zukommen lassen. Um jedoch mit derselben nicht zu lange hinwarten zu müssen, bestimmte schon das Concil von Laodicea, daß nach den 2 ersten Fastenwochen niemand mehr zur Taufe angenommen werden solle[4]). Erst beim Verfall unsers Institutes im Laufe des sechsten Jahrhunderts wurde der Aufnahmstermin näher an Ostern hinangerückt. Manche wollten sich damals schon mit zwei Wochen begnügen. Diese Zeit war aber der zweiten Synode von Braga doch zu kurz, und sie erklärte[5]), später als drei Wochen vor Ostern dürfe niemand mehr zur Taufe angenommen werden. Denn innerhalb der 20 Tage vor Ostern sollten die

---

[1]) Bei Hieron. ep. 61. ad Pammach. Consuetudo apud nos est, ut per quadraginta dies sanctam et venerandam tradamus Trinitatem iis, qui baptizandi sunt.

[2]) Synod. Patr. can. 29. Si quis fratrum accipere gratiam Dei voluerit, non ante baptizetur, quam quadragesimum agat (bei Wilkens t. I. pag. 3).

[3]) Hom. I. ad illumd. Ἐφ' ὑμῖν αἱ τριάκοντα ἡμέραι αὗται κ. τ. ε.

[4]) Can. 45 vgl. Hefele a. a. O. Bd. I, 745.

[5]) Can. 49. Non licet ante duas septimanas paschae sed ante tres ad bapt. suscipere aliquem. Ebendſ. can. 1. Oportet episcopos hoc modis omnibus praecipere, ut siqui antiqui canones jubent ante dies viginti bapt. ad purgationem exorcismi catechumeni currant. Die Berufung auf alte Canonen gilt hier nur der Exorcismuspraxis. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die Vorbereitung überhaupt nicht schon früher begonnen habe. Man wird deßhalb kaum behaupten dürfen,

wiederholten Exorcismen vorgenommen werden. Übrigens wurde selbst in dieser spätern Zeit die althergebrachte Sitte keineswegs aller Orten preisgegeben. Vielmehr heißt noch die zweite Synode von Macon (585) die zu taufenden Kinder schon 40 Tage vor Ostern zur Kirche bringen[1]). Gregor der Große gestattet zwar den agrigentinischen Juden die Umgehung der gesetzlichen Ostertaufzeit, aber an der 40tägigen Vorbereitung derselben hält er fest[2]). Damit trug er nur einer seit Jahrhunderten bestehenden Praxis seiner Kirche gewissenhafte Rechnung. Denn bereits Papst Siricius bestimmte, daß auch in Spanien wenigstens 40 Tage vor der Taufe sich die Taufkandidaten anmelden sollten. Ein Gleiches ersehen wir aus mehreren Reden Leos[3]). Er wußte es gar nicht anders, als daß in aller Welt mit der Fasten auch die Taufbereitung ihren Anfang nehme. Darum gab er seinen Täuflingen bei der Aufforderung zur gewissenhaften Benutzung der heiligen Fastenzeit häufig die eindringlichsten Ermahnungen.

6. Subjektiv-religiöse Vorbereitung der Competenten auf die Taufe.

Bereits bei Justin dem Martyrer haben wir Gelegenheit gehabt, zu beobachten, wie der Taufcandidat durch Beten und Fasten für die Gnade sein Herz zubereitete. Noch nachdrücklicher verpflichtet Tertullian[4]) zu ascetischen Übungen; nicht nur den Tag heißt er die

es habe zur Blüthezeit des Instituts die Aufnahme auch nicht früher als drei Wochen vor Ostern stattgefunden. Der Brief des Papstes Siricius an Himerius von Tarraco macht es im Gegentheil sehr wahrscheinlich, daß man auch in Spanien sich an die allgemeine Sitte gehalten hat. Vgl. Höfling a. a. O. Bd. I, 373. Auf die ord. scrutin. glaube ich mich für die Bestimmung der Vorbereitungszeit zur Taufe nicht berufen zu dürfen.

[1]) Can. 3. Omnes omnino a die quadrags. cum infantibus suis ad eccl. observare praecipimus.

[2]) Ep. 24 (l. VII.) ad Faust. Poenitentia et abstinentia quadrag. diebus indicta eos baptizes.

[3]) Serm. 49. Appropinquante festivitate paschali adest maximum sacratissimumque jejunium. Videt diabolus de omnium hominum genere in adoptionem filiorum Dei novos populos introduci. Cfr. serm. 40. 41. 43. 45 (ed. Ballerini, Venet. 1757).

[4]) De bapt. 20. Ingressuros bapt. orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet.

Täuflinge benützen, sogar Nächte hindurch sollen sie nach dem Beispiele des Erlösers dem Gebete obliegen und zwar so weit es angeht, auf die Kniee hingeworfen. Daß diesen strengen Mann nicht etwa blos montanistische Überspanntheit zu solcher Anleitung drängte, beweisen die Vorschriften und Ermahnungen späterer Väter, namentlich Gregors von Nazianz[1]). Dieser geht über die genannten Forderungen noch hinaus und heißt seine Photizomenen unter Thränen und Wehklagen Buße thun; den harten Boden sollen sie zum Lager wählen. Der hl. Ambrosius[2]) erklärt sich gegen derlei religiöse Übungen nicht im entferntesten, er warnt nur, heuchlerisch mit ihrer äußern Verrichtung sich zu begnügen. Das vierte Concil von Karthago[3]) verlangt vor Allem Enthaltung von Fleisch und Wein und nach Augustin ist es eine allgemeine Forderung der Kirche an den Competenten, daß er sich sogar der ehlichen Beiwohnung enthalte[4]).

An dieser Vorbereitung der Täuflinge nahm die ganze Gemeinde der Gläubigen regsten Antheil. Das begreift sich leicht, wenn man die Ansicht der Kirche von der Stellung des Ungetauften zu Gott berücksichtigt, wie dieselbe bei Besprechung des Gebetes für die Katechumenen dargelegt wurde. Wie Justin der Martyrer das Mitfasten hervorhebt, so fordert auch Maximus von Turin zu Anfang der Quadragesima seine Gemeinde auf, sich das Fasten recht angelegen sein zu lassen, damit sie den Competenten den Himmel erschließe[5]). Die Liturgie schaltet während dieser Zeit für die Taufkandidaten ein eigenes Gebet ein. So bezeugt es nicht allein das Formular der apostolischen Constitutionen[6]) sondern selbst noch das sacramentarium Gallicanum[7]).

Wenn also die Kirche den Competenten eindringlichst mit dem Apostel mahnte[8]), den alten Sauerteig hinauszuschaffen, so fehlte

---

1) Orat. 40. *Καλόν σοι βοήθημα πρὸς τὸ τυχεῖν, ὧν ἐπιποθεῖς, αἱ ἀγρυπνίαι, νηστεῖαι, χαμευνίαι, πρόσευχαι, δάκρυα, οἶκτος, τῶν δεομένων μετάδοσις.*

2) In epist. ad Rom. cp. 12.

3) Can. 85. (Ob diese Synode ächt sei, kann hier ganz gleichgiltig sein.)

4) August. de fide et op. Sine dubio non admitterentur (ad bapt.) si per ipsos dies, quibus purgantur, cum suis legitimis uxoribus se concubituros profiterentur.

5) Sermo XXII. ed. Migne.

6) L. VIII, 7 u. 8.

7) Bei Muratori II, 845.

8) I. Cor. V, 7.

ihr dabei nicht das demüthige Bewußtsein, daß der Mensch für das Werk seines Heiles nichts aus sich selbst vermöge, sondern durchwegs die göttliche Gnade ihm fördernd unter die Arme greifen müsse; denn der Mensch habe ja nicht allein zu kämpfen gegen Fleisch und Blut, sondern vorzugsweise gegen die Mächte der Finsterniß. Soll die Taufgnade bleibender Besitz des Competenten werden, dann gilt es hauptsächlich, die Einflüsse Satans auf denselben gründlich zu zerstören, ihn so weit als möglich von den sittlichen Bahnen desselben zu entfernen, damit er jetzt der Einsenkung der Taufgnade kein Hinderniß lege und nachher den zurückbleibenden Zunder der Sünde nicht abermals entflamme. Zu diesem Zwecke hatte der Heiland seiner Kirche das Charisma der Exorcismen verliehen.

7. Die Taufexorcismen.

Jeder, der Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde und steht deßhalb in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse vom Vater der Sünde. Sagt ja der göttliche Lehrer selbst zu den lasterhaften Juden: Der Vater, von dem ihr seid, ist der Teufel[1]). Der Dienst der Sünde ist Satans Joch, unter dem er den Menschen je länger je willenloser beherrscht. Selbst die Ehre, welche der Mensch aus natürlichem Antrieb seinem Schöpfer und Herrn zu leisten sich gedrungen fühlt, wußte der Arge allenthalben sich zuzuwenden. Denn aller Götzendienst ist nach den Worten des Völkerapostels Dämonendienst. Allmählig hatte der Böse über die sündige Menschheit eine solche Macht erlangt, daß er sogar in Vielen persönlich den furchtbaren Thron seiner Tyrannis aufschlug. Gegen diese Besitzergreifung trat der Erlöser nicht nur selbst entschieden auf, sondern er verlieh auch seinen Aposteln und später vielen Gläubigen seiner Kirche das Charisma der Heilung solcher Besessenen. Allein die Verwalter seines Reiches haben nicht nur die Aufgabe, Satan dort zu vertreiben, wo er augenfällig seine Herrschaft übt, sondern sie sollen ihn ganz aus diesem Reiche hinauswerfen. Der Fluch und Zorn Gottes, welcher seit dem ersten Sündenfalle auf jedem Sohne Adams lastet, soll durch Christi Stellvertreter fort und fort gebannt werden. Dann muß die moralische Wirksamkeit Satans auf alle jene, welche sich dem Heile in Christo

[1]) Joh. VIII, 44.

zuwenden, ebenso gut, ja noch mehr gehemmt und beseitigt werden als die physische. Dieser Aufgabe zu genügen, wendete die Kirche seit den ältesten Zeiten nach dem Vorbilde des Gottmenschen, dessen Werk sie in seinem Namen fortzuführen hat, das Gnadenmittel der Exorcismen an.

Bereits in den klementinischen Homilien begegnen wir denselben. Sie werden dort nach einem mit ihnen verbundenen sinnfälligen Zeichen, der Handauflegung, benannt[1]) und ihre Vornahme während der 3–10 tägigen Vorbereitung zur Taufe täglich gefordert. Daß wir unter dieser Handauflegung wirkliche Exorcismen zu verstehen haben, wird niemand bezweifeln, da in diesem Werke selbst die Exorcismen über Energumenen in gleicher Weise bezeichnet werden[2]). Wenn von Petrus gesagt wird, er habe Kranke resp. Besessene geheilt, indem er ihnen einfach unter Gebet die Hand auflegte, so werden nach der ähnlichen Ausdrucksweise griechischer Väter[3]) auch hier die gewöhnlichen Exorcismen zu verstehen sein. Sollten diese Gebete sich auch nicht direct an den Satan gewendet, sondern einzig Gottes Vermittlung und Wirken angerufen haben, so bliebe doch ihr exorcistischer Charakter unbestritten, und es bestände nur ein formeller, kein wesentlicher Unterschied zwischen solchen Gebeten und direkten Exorcismen. Die Kirche hat als Stellvertreterin dessen, der sitzet zur Rechten des Vaters, nie einen Unterschied darin gesehen, ob sie deprekativ oder auktoritativ verfahre, so wenig als Christus hierin während seines Erdenlebens einen Unterschied einhielt. In der liturgischen Sprache der Kirche wird darum das Exorcismusformular ebenso gut als benedictio, wie als exorcismus bezeichnet. Maßgebend ist nur die Rücksicht auf Satan, gegen den, oder auf das Subjekt, für das Exorcismen vorgenommen werden[4]). Schon an Würdigung dieser Thatsache hätte die protestantische Befangenheit zur Besinnung kommen und nicht sogar in ihren wissenschaftlichsten Vertretern den Katholizismus der Zauberei anklagen sollen. Übrigens ist aus den klementinischen Homilien selbst klar, daß wirkliche Exorcismen anzunehmen seien. Um sich davon zu überzeugen, höre man nur Petrus sagen: Bisweilen stellen sich die Dämonen, als ob sie auf Beschwö-

---

[1]) Hom. III, 73. Ὅσοι ποτὲ βαπτισθῆναι θέλετε καθ' ἡμέραν χειροτεθεῖσθε.

[2]) Hom. VIII, 24. IX, 23.

[3]) Cyrill. catech. XX, 3.

[4]) Vgl. Gelasianum bei Muratori I, 534 Benedictio salis. Exor-

rungen hin die Flucht ergriffen, die nicht im Namen Gottes an sie gerichtet werden[1]).

Da die Ansicht, welche dem Exorcismusverfahren zu Grunde liegt, eine vollständig biblisch-kirchliche ist, so läßt sich zum voraus sicher erwarten, die Exorcisation werde sich allseits und aller Orten in der Kirche finden. Die Gegner derselben behaupten zwar, bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts würden die Tauferorcismen nirgends erwähnt[2]), und wo Tertullian von Exorcismen spreche[3]), verstehe er darunter nur solche über Energumenen. Dieses ist nun allerdings möglich, aber nicht so ganz wahrscheinlich. Denn einmal sahen wir schon, wie enge verwandt nach den Clementinen das beiderseitige Verfahren ist; man konnte daher wohl die beiden Arten einfach mit demselben Namen bezeichnen, beide schlechtweg Exorcismus nennen. Höfling wenigstens, wenn er sich consequent bleiben wollte, dürfte bei Tertullian[4]) nur die Heilungen entsprechend den Aeußerungen der Clementinen auf die Energumenen beziehen, für die Exorcismen aber wird sich dann kaum ein anderes Objekt finden als die Täuflinge. Woher soll aber Tertullians Ansicht, daß ein böser Geist die Seelen schon beim Eintritt in die Welt zu fangen suche, anders ihre Begründung geschöpft haben, als aus dem Verfahren der Kirche jeden Täufling, selbst das Kind zu exorcisiren? Doch sei dem wie ihm wolle; wir lassen hier Höfling gerne seinen „entschiedenen Schein"; das folgende wird denselben jedem Vorurtheilsfreien beseitigen. Oder was hat denn Höflings mühsam kaum von ihm selbst festgehaltener[5]) Schluß zu bedeuten, wenn wir durch eine zahlreiche (87 Bischöfe) Synode in Karthago (256) erfahren, daß um die Mitte des dritten Jahrhunderts nicht allein die Kirche, sondern ebenso gut schon die Häretiker bei der Taufe sich der Exorcis-

---

cizo te, ferner pg. 595 ff. Gregorianum bei Murat. II, 154 f.; umgekehrt ist der exorcismus olei daselbst (pg. 56) das reinste Gebet. Für die gleiche Praxis der orientalischen Kirche genügt ein Blick in das von Höfling (§. 49) mitgetheilte Formular der *εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον*.

[1]) Hom. IX, 22. *Ἐνίοτε δὲ καὶ τοὺς μὴ Θεῷ προςκειμένους ὅρκους φύγειν ὑποκρίνονται.*

[2]) Vgl. Höflings Geständniß a. a. O. S. 383 mit S. 391.

[3]) De praescr. haer. c. 41. Mulieres haereticae quam procaces, quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere forsitan et tingere.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 386 mit S. 391 A. 1.

[5]) S. a. a. O. S. 388 ff.

men bedienen? „Ich kenne, sagt dort Cäcilius von Bilta, nur eine Taufe in der einen Kirche und außer der Kirche keine. Bei den Häretikern dagegen ist der ganze Akt bloße Lüge; dort exorcisirt, wer selbst noch mit dem Dämon behaftet ist; das Symbolum frägt einer ab, dessen Mund und Worte Gift ausspeien". Aus dieser Äußerung leitet sich von selbst der Schluß ab, die afrikanische Kirche habe damals jeden Täufling exorcisirt, weil ihre Bischöfe die Häretiker kurzweg ausnahmslos für daemoniaci erklären. In diesem Sinne spricht nämlich nicht allein der genannte Cäcilius, sondern mehrere der versammelten Väter. Wir führen nur noch die Worte des Vincentius von Thibaris an, weil sie zugleich zeigen, daß die alte Kirche den Ursprung der Exorcismen einzig aus der Schrift, dem Worte und Beispiele Christi und seiner Apostel ableitete. „Wir haben, erklärt der genannte Bischof, ganz bestimmt eine Regel der Wahrheit, die der Herr auf göttliches Geheiß seinen Aposteln einschärfte in den Worten: „Gehet hin in meinem Namen, leget die Hände auf und treibet so die Dämonen aus". Und an einer andern Stelle: „Gehet hin, lehret alle Völker, indem ihr sie tauft u. s. w.". Also können Alle, die sich zu Gott bekehren erstens durch Handauflegung im Exorcismus und zweitens durch die Wiedergeburt in der Taufe zur Verheißung Christi gelangen". Hier wird also der Exorcismus geradezu für nothwendig erklärt und derselben Ansicht huldigt auch der große Katechet Jerusalems[1]).

Wenn solche Vota in den Protokollen einer Synode stehen, so muß man sie doch gewiß als den sprechendsten Beweis für die Lehre und Praxis der Kirche ansehen, aus welcher sie stammen, und kein vorurtheilsfreier Forscher wird Angesichts solcher Aussprüche in Abrede stellen wollen, die Väter der ersten Jahrhunderte hätten da, wo sie überhaupt von Exorcismen reden, auch Taufexorcismen darunter verstanden. Doch Höfling[2]) hält sich zu der Behauptung berechtigt, wenn die Exorcismen in Afrika damals nicht etwas verhältnißmäßig Neues gewesen wären, würde Cyprian, welcher doch der Synode präsidirte, über dieselben kaum geschwiegen haben. Nun glaube ich wird vor allem für ein Concil die Regel gelten: „Wer schweigt, stimmt zu". Niemand aber wird berechtigt sein, zu schließen, Cyprian

---

[1]) Cyrill. Procat. n. 9. Ἄνευ ἐπορκισμῶν οὐ δύναται καθαρθῆναι ψυχή.

[2]) A. a. O. S. 393.

habe wegen seines Schweigens die Exorcismen in seiner Kirche nicht angewendet, sie wohl gar mit der Mehrzahl der versammelten Bischöfe gemißbilligt. Cyprian hat das Taufwasser exorcisirt[1]), den Täufling soll er anders behandelt haben? Das ist vollends unwahrscheinlich, wenn man dazu noch berücksichtigt, daß er von dem schlimmen Verhältnisse des Ungetauften zu Satan lebendig überzeugt war[2]). Mit Rücksicht auf Cyprian dürfen wir gewiß unbedenklich behaupten, die meisten Väter jenes Concils von Carthago glaubten die Vornahme der Exorcismen als etwas mit der Taufe sich von selbst Verstehendes gar nicht eigens betonen zu müssen.

Höfling hat recht wohl gefühlt, daß sein Kampf gegen die Exorcismen nichts zu bedeuten habe, wenn er nicht den Beweis liefere, sie seien nicht allgemein verbreitet gewesen. Sehen wir ein wenig nach, wie er bei diesem Nachweis verfährt. Weder in den apostolischen Constitutionen, sagt er, noch in des Areopagiten Schrift de eccles. hierarchia geschieht der Katechumenatsexorcismen irgend wie Erwähnung. Bei Pseudo-Dionys möchte diese Behauptung schwer zu rechtfertigen sein, wenn man folgende Stelle etwas genauer ins Auge faßt[3]). „Nach dem dreimaligen Bekenntnisse betet der Hierarch über ihn, segnet ihn und legt ihm die Hände auf". Wer übrigens des Areopagiten Schriften kennt, wird wissen, daß es sich in denselben nirgends um Genauigkeit und Vollständigkeit handelt. Sie stehen zudem gar nicht auf Seite der Orthodoxie, sondern dienen entgegengesetzten Zwecken. Das Schweigen der apostolischen Constitutionen über die Exorcismen finde ich gleichfalls nicht im geringsten auffällig, weil sie eine erschöpfende Darstellung des Taufritus nirgends geben oder geben wollen. Wir wissen aus ihnen auch über manche andere Taufgebräuche nichts, und gerade über den Photizomenat sind die Nach-

---

[1]) Ep. 70. ad Januar. Oportet mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote.

[2]) Ep. 76. ad Magnum. Saepi qui sani baptizantur, postmodum spiritu immundo redeunte quatiuntur, ut manifestum sit, diabolum in bapt. fide credentis excludi, si fides postmodum defecerit, regredi. Wiedenfeld, de exorcismi origine bei Volbeding a. a. O. S. 148 schließt aus dieser Stelle und dem, was mit ihr noch weiter zusammenhängt, geradezu auf Tauferorcismen, wiewohl er für dieselben nicht besonders eingenommen ist.

[3]) De eccles. hierarch. cp. II, §. 7. *Καὶ πάλιν αὐτοῦ τρὶς ὁμολογήσαντος ἐπευξάμενος εὐλογεῖ καὶ χειροθετεῖ.*

richten dort am lückenhaftesten. So viel aber mir bekannt, wird angenommen, des Chrysostomus Homilien an die Photizomenen gehören der Periode seines Wirkens in Antiochien an. Dort soll nach der gewöhnlichsten Annahme auch die Heimath der apostolischen Constitutionen sein. Nun erwähnt aber Chrysostomus in jenen Homilien die Exorcismen sehr ausführlich, folglich müssen sie in Antiochien so gut wie anderwärts in Anwendung gebracht worden sein. Da sich Chrysostomus obendrein auf die Gewohnheit beruft, so wird man nicht einmal einwenden können, sie seien erst zu seiner Zeit entstanden.

Ferner soll es gar wohl Berücksichtigung verdienen, daß in dem ordo ad fac. catech. eccles. Alexandr. Coptit., sowie in den gleichnamigen Formularen der armenischen Kirche und der Chaldäer und Malebaren fast gar keine Spuren von eigentlichen Exorcismen anzutreffen seien, sondern nur Gebete um Errettung von der Macht und Herrschaft des Teufels. Ganz vermag also selbst Höfling[1]) hier die Zauberei mit dem Exorcismus nicht wegzuläugnen. Über die letztgenannte Liturgie schreibt im 14. Jahrhundert der Patriarch Timotheus II.[2]), die Pathen müßten sich dem Priester verpflichten, das ganze Leben der Täuflinge nach der Norm der Reinheit zu leiten. Diese Verpflichtung geschehe nach dem Exorcismus. Wenn die Taufliturgie, wie sie in dem genannten Formulare enthalten ist[3]), heute diesen Exorcismus nicht mehr hat, so kommt diese nach Assemani's gegründeter Bemerkung daher, daß jener Ritus seit der Zeit des Patriarchen Timotheus ganz dem Bedürfnisse der Kindertaufe angepaßt wurde und darum nach dem nestorianischen Dogma keine Exorcismen mehr verträgt. Diese Übereinstimmung von Dogma und Liturgie ist freilich der Protestantismus zu beachten nicht gewohnt.

Was dann die armenische Taufliturgie anbelangt, so enthält sie offenbar den Exorcismus, nur in deprekativer Form. Diese ist aber in den orientalischen Kirchen von jeher bei allen Cultakten vorwiegend[4]). Respice in eum Domine, fleht der Priester, clementia tua et per

---

[1]) A. a. O. S. 397.

[2]) De bapt. III, 7. Fidejussor pro baptizandis sacerdoti fidem suam obligat, fore ut totam vitam suam ad normam puritatis ducant. Idque fit post exorcismum.

[3]) Vd. Assemani cod. liturg. eccles. univers. t. I. in der Vorrede zum vorwürfigen Ritus.

[4]) Cfr. Assemani l. c. I. pg. 168 s. s.

potentissimam tui super eum invocationem ab eo longe repelle occultas ex spiritibus immundis cogitationes, verba et opera et omnem fraudem, qua solent perfidi daemones decipere ac perdere homines, ita ut tua victrice potestate exterriti comprimantur et invisibilibus torqueantur cruciatibus; adjuratione effugentur ab illo, ne amplius revertantur. Was ist für ein Unterschied zwischen dieser Form des armenischen Rituals und jener unsers römischen? Wohl kein anderer als der von Ego te baptizo und *Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ ϑεοῦ ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα* etc.[1]) Sowenig unsere Taufformel wegen der Betonung des Spenders bei den Protestanten Anstoß erregen kann, so wenig sind sie berechtigt, bei der Exorcisation das deprekative Verfahren als allein zulässig zu bezeichnen. Endlich soll noch das koptische Ritual den eigentlichen Exorcismus nicht kennen. Was muß man aber von dem Beweise sagen, der in folgender Weise geführt wird?[2]) „Von dem koptischen Ordo ad fac. catech. können wir allerdings nicht sagen, daß in ihm gar kein Exorcismus vorkomme. Es heißt hier nach der dreimaligen Abrenuntiation: Et sacerdos insufflet in faciem ejus ter dicens: Exi spiritus immunde. Aber gewiß ist dieß die einfachste Form des Exorcismus, von den eigentlichen Beschwörungen des Satans oder der Dämonen noch verschieden.“ Wenn aber der genannte Gelehrte schon in dem exi etc. einen Exorcismus erkennen muß, so macht ihn ein zweiter vor der Abrenuntiation noch verlegener. Da lesen wir nämlich: Sacerdos imposita manu super eum dicat: In nomine Filii unigeniti J. Ch. emundo et praeparo hoc corpus. In nom. Fil. unig. J. Ch. liberetur ab omnibus daemoniis; fugiant ab hoc corpore omnes tenebrae et omnis cogitatio infidelitatis fugiat ab hac anima. In nomine Filii unigeniti J. Christi emundetur et liberetur ab omnibus daemoniis in saecula. Amen. Man sollte meinen, hier bleibe nur das offene Geständniß, zwischen diesem Exorcismus und einem solchen des römischen Rituals bestehe ein rein formeller Unterschied. Aber nein. „Dieser Akt tritt nur als liturgische Applikation des Gebetes, nicht als eigentliche Beschwörung auf, da die Dämonen nicht angeredet werden“. In solcher Weise beliebt es Höfling zu urtheilen.

---

[1]) Cfr. EuchＯlog. ed. Goar. pg. 295.

[2]) A. a. O. S. 401.

Doch wir glauben sein Beweisverfahren hinlänglich beleuchtet zu haben, so daß dessen ganze Tendenz klar zu Tage liegt.

Dagegen könnten für das apostolische Alter und die allgemeine Anwendung der Exorcismen schon die angeführten Zeugnisse genügen. Allein der heilige Augustin führt dafür in seinem Kampfe gegen den Pelagianismus einen Beweis, der auch den Befangensten überzeugen sollte. In allen Schriften[1]) Augustins gegen die Pelagianer steht das Argument im Vordergrunde: Wenn es keine Erbsünde gibt, warum werden von der Kirche, warum selbst von euch Leugnern der Erbsünde[2]) an jedem zu taufenden Kinde Exorcismen und Exsufflationen angewendet? Diese Frage machte die Häretiker stets erröthen, und sie wagten nach Augustins Versicherung nicht einmal die Behauptung, es sei dieses nur eine bloße Ceremonie ohne positiven Gehalt. Würde Augustin nicht selbst die Pelagianer darauf aufmerksam machen, daß ihre Lehre mit der Praxis der ganzen Kirche in Conflikt stehe[3]), so müßte man von diesen erwarten, daß sie zu ihrer Vertheidigung irgend eine Kirche nennen würden, in welcher der Exorcismus nicht vorgeschrieben und gebräuchlich wäre. Diese Irrlehrer scheuten keine Anstrengung, um irgendwie für ihre Lehre Autoritäten und Beweismittel aufzubringen; namentlich machten sie hiezu Versuche im Orient. Wäre gegen Augustins Argument irgend etwas aufzubringen gewesen, wir hätten davon sicher Kunde erlangt; oder wenigstens hätte nach Augustin von Seite kirchlicher Schriftsteller die Appellation an die Exorcismen und ihre ausnahmslose Anwendung verstummen müssen. Aber Alle, die sich dem gewaltigen Vorkämpfer anschloßen, brauchen wieder und wieder diese Waffe als die siegbringendste[4]). Vielleicht möchte man

---

1) Ep. 194. ad Sixt. Non inveniunt, quid ad hoc respondeant, quod exorcizantur et exsufflantur infantes. Si jam erubescunt nec audent dicere haec in ecclesia mendaciter geri etc. — Id., op. imperf. c. Jul. l. III, 182. Si ad caussam venire voluisses, cur baptizandi et exsufflentur et exorcismis mundentur infantes, ibi apertissime non solum eruditis verum etiam idiothis cathol. christianis novus haereticus appareres. Cfr. ejusd. op. l. I, 50; l. II, 120 et 182.

2) De peccat. merit. et rem. l. I, 34. Vellem aliquis istorum, qui contraria sapiunt, mihi baptizandum parvulum offerret. Quid in eo agit exorcismus meus, si in familia diab. non tenetur?

3) August. de concup. et nupt. Accusat ecclesiam toto orbe diffusam, in qua ubique omnes infantuli exsufflantur. Cfr. August. opus imperf. l. II, cp. 20.

4) Coelest. papae ep. ad Gall. episc. cp. 12. Illud etiam quod circa baptizandos in universo mundo s. eccl. uniformiter agit non otioso contempla-

aber denken, die Form der Exorcismen sei wahrscheinlich eine andere, rein deprekative gewesen. Dem gegenüber versichert Augustin und seine Mitkämpfer, die Kirche, der taufende Cleriker sei es, welcher exorzisirt[1]). Unsere Exorcismusformulare kommen allerdings nicht in Schriften aus den ersten sechs Jahrhunderten vor. Allein der conservative Sinn gerade der ältesten Kirche steht entschieden dafür ein, daß diese Formulare ein unverändertes Erbe aus jener Zeit seien. Dafür bürgen außerdem noch die wenigen Angaben, welche uns über Form und Inhalt der Exorcismen bei kirchlichen Schriftstellern aufbewahrt sind[2]). Hier wird der Satan von dem Stellvertreter Gottes im Namen des Dreieinigen ganz energisch aufgefordert, von allen Anfechtungen des Täuflings abzustehen. Ohne Zweifel hatten aber gegewiß auch schon zu jener Zeit manche Kirchen das deprekative Verfahren beim Exorcismus angenommen. Daraus geht aber nur hervor, daß selbst ein so geistreicher und gewandter Gegner Augustins, wie Julian von Eklanum, doch lange nicht so klug war, wie unsere exorcismusscheuen Protestanten und Rationalisten.

Augustin widerlegt Höfling nicht blos bezüglich der Allgemeinheit der Exorcismen, sondern ebenso gründlich fertigt er ihn hinsichtlich ihres Alters ab. Julian hatte, Augustins frühere Verirrung zum Manichäismus benützend, gegen ihn den Vorwurf ausgesprochen, die Behauptung einer Erbsünde sei manichäisch. Darauf entgegnet Augustin, dann müsse man der ältesten Kirche den Vorwurf des Manichäismus machen, wenn man dazu den Muth habe; denn von ihr stamme die Praxis, die kleinen Kinder vor der Taufe zu exorcisiren. Solches thue man nicht erst seit dem Auftreten eines Mannes[3]). Kurz,

---

mur intuitu, cum sive parvuli, sive juvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitae adeant, quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus ab eis immundus abigatur. Diese ganze Stelle hat später Gennadius in sein berühmtes Werk de eccl. dogmatibus (cp. 31.) aufgenommen.

[1]) Vgl. die vorausgehenden Citate.

[2]) Optat. Millev. de schism. Donat. l. IV. Vos rebaptizando exorcizatis hominem fidelem et dicitis Deo habitanti: „Maledicte exi foras". — August. de symb. ad catech. l. IV, 1. Quod in vobis adjurato vestri redemptoris nomine facimus, hoc vestri cordis scrutatione et contribulatione complete. — Id. serm. 216. Vos quidem cum scrutaremini atque ipsius fugae ac desertionis persuasor in Trinitatis omnipotentia debite increparetur.

[3]) De concub. et nupt. cp. 18. Neque enim ex quo esse coepit Manichaei pestilentiosa doctrina, ex illo coeperunt in eccl. Dei parvuli baptizandi exorcizari. — Id. l. c. cp. 29. Hos iste audeat dicere Manichaeos et antiquissi-

der Kampf gegen den Taufexorcismus ist ein Kampf gegen die universalste und älteste Praxis der Kirche schon nach dem Urtheile des heiligen Augustin. Gleich ihm constatirt es der etwas ältere Optatus von Mileve als eine Wahrheit, die sogar jeder Häretiker unbestritten gelten läßt, daß kein Mensch, möge er auch von christlichen Eltern geboren sein, ohne Beziehungen zum unreinen Geiste sein könne. Erbsünde und Exorcismus bedingen sich also auch nach Optatus gegenseitig. So kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn er die Exorcismen als allgemein anerkanntes Bedürfniß darstellt, weil schon vor der Taufe der unreine Geist abgeschlossen und losgetrennt werden müsse[1]). Für ein nothwendiges Requisit vor der Taufe sahen alle alten Sekten, insbesondere die Donatisten den Exorcismus an. Sie exorcisirten aufs Neue jeden, der sich ihnen anschloß, ebenso gut, als sie ihn wieder tauften[2]). Aus dieser Thatsache geht unverkennbar hervor, daß man damals in der Kirche dem Exorcismus eine wahrhaft effektive Kraft zuschrieb, ihn nicht für ein bloßes Symbol ansah, wie ihn einzig der Rationalismus aufgefaßt wissen will. Nicht einmal die Pelagianer wagten diese Behauptung. Sie sahen zu gut, daß die Kirche eine Handlung, deren Vornahme so viel Zeit und Anstrengung kostete, wie die Exorcismen, nicht ausschließend einer symbolischen Bedeutung wegen übe. Selbst Protestanten, die noch etwas historischen Sinn und ruhige Besonnenheit bewahrten, wagten dieses nicht zu bestreiten. Freilich sind diese Männer in unsern Tagen selten[3]). Gelang es ja unserm Jahrhunderte vor kaum einer Generation selbst in katholischen Theologen den sehnlichen Wunsch aufkommen zu lassen, man möge doch dem Menschen die Ehre widerfahren lassen, ihn ohne vorgängige Exorcismen zur Taufe zu bringen[4]). Höfling sucht seine Polemik gegen

---

mam eccl. traditionem isto nefario crimine aspergat, qua exorcizantur et exsufflantur parvuli. — Id., op. imperf. l. IV, 144. Cur exsufflentur parvuli, ostende, aut universae antiquissimae ecclesiae bellum apertissimum indicens, exsufflari eos non debere contende.

[1]) De schism. Donat. 4. pg. 73. Neminem fugit quod omnis homo, qui nascitur quamvis de parentibus christianis nascatur sine spiritu immundo esse non possit, quem necesse sit ante salutare lavacrum ab homine excludi et separari. Hoc exorcismus operatur, per quem spiritus immundus depellitur et in loca deserta fugatur.

[2]) S. o. S. 88. Anm. 2.

[3]) Vgl. Höfling a. a. O. Bd. II. S. 190 ff.

[4]) Brenner, geschichtliche Verrichtung der Darstellung der Taufe. Bamberg 1818.

den Exorcismus durch den Nachweis zu rechtfertigen, daß derselbe lediglich der Heidenproselyten wegen in Aufnahme gekommen sei[1]). Diese „richtige Geschichtsanschauung" fanden wir jedoch bisher in keiner Weise bestätigt. Der Begriff des Verhältnisses von Sünde und Teufel hat den Exorcismus nothwendig erscheinen lassen; dieser ist ein biblischer und erleidet keine Ausnahme; weder Jude noch Heide ist frei vom Gesetze der Sünde, nicht einmal das neugeborne Kind. Höfling hat den Nachweis nicht geliefert, daß es je eine Zeit gab, wo man Juden oder Christenkinder anders behandelte, als Heiden[2]). Bei seiner Annahme, daß der Exorcismus so spät und überhaupt nicht überall in Anwendung gekommen sei, hat er sich selbst einen Scheinbeweis hiefür unmöglich gemacht. Wenn zur Zeit eines Cyprian die Exorcisation erst theilweise eingeführt ist, und Optatus schon ihre ausnahmslose Anwendung auf jedes Kind christlicher Eltern constatirt, dann kann die Geschichtsanschauung Höflings unmöglich die richtige sein. Wir trauen einem Julian von Eklanum mehr Geschichtsanschauung über die ersten christlichen Jahrhunderte zu als einem Höfling. Jener aber fand keine Ausnahme in der Kirche ja nicht einmal unter den Sekten. Nicht die klare Anschauung über das Wesen der Erbsünde hat die Exorcismen hervorgerufen; das ist allerdings historisch ausgemacht. Aber ebenso steht fest: Das kirchliche Bewußtsein von der allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen von Geburt aus, forderte von Anfang an eine allgemeine Praxis der Exorcisation, so daß dieselbe für den immerwährenden Glauben an eine Erbsünde das stärkste Argument abgab.

Wie die Aussprüche der Väter uns zeigten, standen die Exorcismen in Verbindung mit Exsufflationen. Diese Erscheinung legt die Frage nahe, ob im Alterthum stets beides einheitlich verbunden nur an den Competenten vorgenommen wurde, oder ob unserm jetzigen Taufritus entsprechend die Exsufflation damals schon dem Gebiete der ersten liturgischen Thätigkeit angehörte. Soviel ist gewiß, mit dem Exorcismus vereint wurde Exsufflation überall vorgenommen[3]). Ja

---

[1]) A. a. O. S. 381 ff.

[2]) Vgl. S. 389 f.

[3]) Ordo baptiz. eccl. Copt. bei Assemani I, 141 ff. August. de symb. ad catech. I, 5. Id. epist. 194 ad Sixt.

man dachte sich bei dem Namen Exorcismus die Exsufflation gleich kurzweg mit, oder auch umgekehrt[1]).

Andererseits begegnet uns die Exsufflation getrennt vom Exorcismus nicht nur in dem ordo ex pagano fac. catech. des Gelasianums[2]), wo sie sogar der Kreuzeszeichnung vorangeht, sondern auch im Euchologium hat sie ganz dieselbe Stellung[3]). Im Mittelalter finden wir die Exsufflation in sehr vielen Formularen gar nicht erwähnt[4]). Bisweilen begegnet sie uns sammt dem Exorcismus ganz am Anfange, vor der oratio ad catech. fac. nach der Abschwörung und Glaubensbefragung[5]). Aber dieser letztern Praxis wird keine Bedeutung für die Frage nach der Übung im patristischen Zeitalter beizumessen sein. Denn einmal ist sicher, daß damals am Anfange die formulirte Glaubensbefragung nicht vorkam; dann finden wir auch nirgends verlässige Spuren, daß der eigentliche Katechumene wäre exorcisirt worden. Denn der falsche Kanon (7) der Synode von Constantinopel findet bei den Vätern nirgends Bestätigung; nach ihnen eignet der Exorcismus nur dem Photizomenat. Dafür treten auch die meisten und ältesten Skrutinienformulare ein.

Eine andere auffallende Wahrnehmung ist die, daß bei den griechischen Vätern die Exsufflation durchwegs mit insufflare ausgedrückt wird[6]). Dagegen findet sich, so weit wenigstens mir nachzuforschen gegönnt war, bei den abendländischen Vätern durchwegs nur die

[1]) Cyrill. procat. n. 9. *Τοὺς ἐπορκισμοὺς δέχου μετὰ σπουδῆς, κἂν ἐμφυσηθῇς κἂν ἐφορκισθῇς.*

[2]) S. oben §. 3.

[3]) *Ἐμφυσᾷ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ γ′ καὶ σφραγίζει αὐτοῦ.* Ebenso Simon Thessal. de sacram. liber.

[4]) Z. B. ordo scrut. des Gelasianums, Gregorianums etc. (Vgl. Höfling § 54.) sacram. Gallic. und Miss. Goth. (bei Muratori). Euchologium ed. Goar, pg. 283.

[5]) Alcuin epist. ad Oduin. Primo paganus catechumenus fit; accedens ad baptisma ut renuntiat maligno spiritui. Exsufflatur etiamque exorcizatur etc. Alc. op. II, 27 ed. Froben. Ebenso ep. 75 ad fratr. Lugd. Damit stimmt überein die Skrutinienordnung des missale Wertinense bei Martene. l. c. l. I. cp. I. art. XII. Eigentlich ist hier in der Formel Exsufflation und Insufflation vereinigt, das Ganze aber ist als insufflare bezeichnet.

[6]) Cyrill. procatech. n. 9. cat. 20, 3. Euch°log. ed. Goar (bei Höfling §. 49.) *ἐμφυσᾷ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ γ′* Sim. Thessal. *Ἵσταται σὺν τῷ ἀναδόχῳ ὁ βαπτιζόμενος . . . . καὶ ὁ ἱερεὺς ἐμφυσᾷ τῷ κατηχουμένῳ εὐθύς.*

Exsufflation. Höfling citirt zwar eine Stelle aus Augustin[1]), wo statt exsufflare ebenfalls insufflare gesetzt wäre, allein die mir zu Gesicht gekommenen Ausgaben bieten nur exsufflare. So wird ziemlich sicher behauptet werden dürfen, daß im Taufritus der ersten sechs Jahrhunderte nicht beide Akte neben einander bestanden. Eine Insufflation im Sinne unsers jetzigen Rituals habe ich bei keinem Schriftsteller der ersten sechs Jahrhunderte gefunden; das Sacramentar. Gallic. aus dem achten Jahrhundert weist uns zum ersten Male die Insufflation beim catech. facere nach[2]). Wir werden ihr wohl kaum höheres Alter und noch weniger allgemeine Verbreitung vindiciren dürfen.

Sehen wir nun zu, in welcher Ordnung und Form die Exorcismen vollzogen wurden. Am ausführlichsten belehrt uns darüber Cyrillus von Jerusalem. In seiner einleitenden Katechese gibt er den Competenten Verhaltungsmaßregeln für die Exorcismusversammlungen mit folgenden Worten (n. 9.): „Bei den Exorcismen sei dein Gesicht verschleiert, damit sich der Geist ganz mit sich allein beschäftige und nicht das herumschweifende Auge auch das Herz verführe". Weiterhin (n. 13.) schreibt er vor: „Wenn ihr vor Beginn der Exorcismen eintretet in die Kirche, rede ein jeder nur Erbauliches. Ist einer zur rechten Zeit nicht da, so sucht ihn auf; forschet nicht vor den Exorcismen nach unnützen Dingen, nach Stadt- oder Dorfneuigkeiten, nach Fragen der Politik oder Neuigkeiten über geistliche oder weltliche Obrigkeit. Zum Himmel richte den Blick. Während der Vornahme der Exorcismen sollen Männer und Frauen nach Geschlechtern gesondert ihre Plätze einnehmen; die Männer, während sie dasitzen, ein nützliches Buch zur Hand nehmen; einer soll vorlesen, die Übrigen zuhören. Wenn kein Buch zur Hand sein sollte, möge der eine vorbeten, ein anderer etwas Nützliches besprechen. Die Jungfrauen sollen sich in der Weise bei einander halten, daß sie entweder Psalmen beten, oder in der Stille für sich etwas lesen, so daß die Lippen zwar reden, fremde Ohren aber nichts davon hören. Die Frauen haben sich in ähnlicher Weise zu beschäftigen".

Wie man hieraus gar leicht ersieht, muß ein solcher Akt

---

[1]) Ep. 194. ad Sixt. (a. a. O. S. 391.) Circumstipantur et antiquitus tradito et retento firmo ecclesiae ritu in baptismate parvulorum, ubi apertissime demonstrantur infantes et cum exorcizantur et exsufflantur etc.

[2]) Insufflabis in os ejus ter et dices: Accipe Sp. s.

ziemlich lange gedauert haben. Gregor von Naz. sagt deßhalb[1]): „Verschmähe nicht das Heilmittel des Exorcismus und laß dich durch seine Länge nicht abschrecken. Er ist ein Prüfstein deiner Vollbürtigkeit für die Gnade".

Die Trennung nach Geschlechter begreifen wir recht gut, wenn wir sehen, wie der Einzelne zu diesem Akte hinzuzutreten hatte. Nach Chrysostomus war es Sitte, daß man vom Unterrichte weg die Taufkandidaten unbeschuht und entkleidet d. h. mit bloßen Füßen und nur im Unterkleid zu den Beschwörungen der Exorcisten hinzuschicke. In ähnlicher Weise schildert uns der Exorcisationsakt Augustin, oder wer sonst Verfasser der vier Bücher de symbolo ad. catech. sein mag. „Was ist an euch, redet er seine Zuhörer an, in dieser Nacht vollzogen worden, während es in frühern Nächten nicht vorgenommen wurde: daß ihr einzeln aus abgesonderten Lokalitäten hervorgeführt wurdet vor die ganze Kirchengemeinde und dort während ihr mit gebeugtem Nacken, barfuß, sogar ohne Bußkleid dastandet, eine Prüfung an euch angestellt und der stolze Satan ausgerottet wurde, wobei man über euch Christus, den Demüthigen anrief. Demüthig flehtet ihr in Gebet und Psalmengesang: Prüfe mich, Gott, und nimm Kenntniß von meinem Herzen. (psl. ~~118.)~~ Ein ganz verwandtes Bild gewährt eine andere, dem hl. Augustin beigelegte Rede[2]). Ebenso standen in der Kirche zu Apamea die Taufkandidaten vor den exorcirenden Diakonen ohne Tunika und Schuhe, den Blick zur Erde gesenkt (also nicht verschleiert) und mit gefalteten Händen tief ergriffen[3]).

Der Ort für die Vornahme des Exorcismus ist nicht überall der gleiche. In Apamea finden wir die Täuflinge im Vorhofe des

---

[1]) Orat. 40. *Μὴ διαπτύσῃς ἐξορκισμοῦ θεραπείαν μήδε πρὸς τὸ μῆκος ταύτης ἀπαγορεύσῃς· βασανός ἐςι καὶ αὕτη τῆς περὶ τὸ χάρισμα γνησιότητος.*

[2]) Nova bibl. patrum ed. A. Mai serm. 110, 2. Discitis, qua humilitate colla subdita tanquam jumentum edomitum prosesseritis ad publicum et in conspectu omnium confutantes superbum diabolum, humilem sessorem suscepistis.

[3]) Concil. Const. sub Menna a. 536. act. V. *Ἐν τῷ φωτιςηρίῳ ὄντες εἰς κατήχησιν τῶν νεοφωτίςων ἀπὸ ςιχαρίων καὶ ἀνυποδέτων ὄντων ἐπορκιζόντων αὐτοὺς τῶν διακόνων κ. τ. ε.* und ebenda von dem gleichen Faktum *Ἵςανται τὸ σχῆμα τοῦ ἀγῶνος ἀποπληροῦντες, κάτω νεύοντες καὶ τὰς χεῖρας συμπλέκοντες καὶ τρέμοντες εὐκαίρως.*

Baptisteriums. Cyrill dagegen führt uns zu den Exorcismen in die Kirche selbst; wahrscheinlich bot das Baptisterium nicht Raum genug. Wir werden nicht irren, wenn wir Augustin gleichfalls die Exorcismen in der Kirche vornehmen lassen, sowohl wegen des für seine Praxis erforderlichen Raumes, als auch wegen der Theilnahme der Gläubigen. Zwar erwähnt einmal Augustin ein Exorcisterium[1]). Aber er gibt den Zweck desselben nicht an, und es ist wahrscheinlicher, daß es den Bedürfnissen der Energumenen gedient habe als dem Taufexorcismus[2]). Waren die Taufkandidaten alle versammelt, dann schloß man (in Jerusalem wenigstens) die Thüren der Kirche ab[3]).

Was genauer die Zeit der Vornahme des Exorcismus anbelangt, so befolgten hierin die einzelnen Kirchen ganz selbstständige Normen. Chrysostomus schickt einer Tradition seiner Kirche gemäß die Täuflinge von der Katechese weg zum Exorcismus. Aus Cyrill hat man für Jerusalem das Umgekehrte nachweisen wollen[4]). Allein ein sicherer Beweis läßt sich dafür nicht erbringen. Mir spricht fast mehr dafür, daß beide Akte selbstständig an eigenen Tagen vorgenommen wurden. Denn es sind ja blos 18 Katechesen, so daß noch hinlänglich Zeit da war, die Exorcismen eigens zu pflegen. Wären sie der Katechese vorausgegangen[5]), dann hätten die Katechumenen nicht mehr vermocht, einem so langen Vortrag, wie sie bei Cyrillus gewöhnlich sind, mit der nothwendigen Aufmerksamkeit zu folgen. In der afrikanischen Kirche allerdings folgte die Katechese dem Exorcismus unmittelbar nach, wenigstens jene, in der das Symbolum tradirt wurde. In aller Frühe, vielmehr noch während der Nacht wurde hier das Geschäft der Reinigung begonnen[6]). Außer der afrikanischen Kirche ist uns leider bisher nirgends die Tageszeit für die Exorcismusversammlung bekannt. Zwar wissen wir, daß Chrysostomus seine Katechese an die Täuf-

---

[1]) Augustin. contra Cresc. l. IV, 47. Recito gesta, quibus ostendam, domum quam Maximianus propriam defendebat Primianum procuratione mane data exorcisterii ecclesiastici nomine abstulisse.

[2]) Vgl. Wiedenfeld de exorcis. orig. bei Volbeding a. a. O. S. 153.

[3]) Cyrill. procat. n. 14. *Ὅταν ἐπορκισμὸς γένηται . . . εἰ καὶ κέκλεισαι ἡ ἐκκλησία καὶ ὑμεῖς πάντες ἔνδον.*

[4]) Touttée, dissertatio II. cp. 5 de catech. Cyrilli.

[5]) Unmittelbar nach folgten sie sicher nicht. S. o. S. 92.

[6]) S. o. S. 93. et sermo 119 de acced. ad grat. (Mai. a. a. O. tom. I.) Sacramentorum ejus t r a n s a c t a e n o c t i s gustastis aliquam medicinam. Bald darauf fährt der Redner fort: fecit vos m a n e adstare in conspectu suo audire

linge über die Abrenuntiation in den Morgenstunden hielt[1]). Aber wir sind nicht gewiß, ob ein Gleiches von allen Katechesen anzunehmen sei, und möchten daher jener Stelle für unsere Frage keine Entscheidung zusprechen. Wir können nämlich durchaus nicht der Ansicht älterer Gelehrten[2]) beistimmen, welche wenigstens mit jeder Katechese einen Exorcismus verbinden. Touttée[3]) geht so weit, daß er behauptet, die Täuflinge wären fast täglich exorcisirt worden. Aber diese Ansicht hat für sich nichts als die bereits bekannte Stelle der klementinischen Homilien[4]). Da hätte man aber nicht übersehen sollen, daß dort schon nach drei Tagen getauft wird. Nur soviel ist aus sämmtlichen Kirchenschriftstellern klar, daß öftere Anwendung des Exorcismus allerwärts gebräuchlich war.

Über den minister der Taufexorcismen sind wir ebenfalls nicht allseitig unterrichtet. In Apamea sind es nicht die Exorcisten, sondern die Diakonen, welche wir damit betraut sehen[5]). Bingham stellt die ganz unbegründete Ansicht auf, der jeweilige Katechete hätte auch die Funktion des Exorcisten zu versehen gehabt. Nur soviel scheint richtig, durch den 7. Canon der (erdichteten) vierten Synode von Carthago wird dem klerikalen Ordo der Exorcisten nicht die Vollmacht verliehen, Täuflinge zu exorcisiren, sondern jener Ordo war einzig für das Bedürfniß der Energumenen berechnet[6]).

---

et discere cui renuntiandum sit et cui credendum. Aus einer zweiten Rede, welche die in der vorgenannten begonnene Erklärung des Symbolums fortführt, ersieht man, daß dieselbe nach einem Kriege gehalten wurde. Demnach dürften wir nicht mit Mai die Reden dem hl. Augustin zuschreiben, sondern sie würden etwa in die Zeit der Vandalenherrschaft zu verlegen sein.

1) Hom. de diabolo tentare. Ἕωθεν πρὸς τοὺς μυσταγωγουμένους, ὅτι περὶ ἀποταγῆς καὶ συνταγῆς διελεγόμεθα αὐτοῖς.

2) Z. B. Valesius in Euseb. de mart. palaest. c. II.

3) A. a. O.

4) III, 73.

5) O. S. 93. Anm. 3.

6) Exorcista habeto potestatem manus imponendi super energumenum sive baptizatum, sive catechumenum.

8. Apertio aurium.

Zum Zwecke bessern Verständnisses der bald zu besprechenden Skrutinien müssen wir diesen Ritus hier behandeln. Allein in Wirklichkeit ist er in der Zeit, welche wir zu besprechen haben, nicht einer der entfernten Vorbereitungsakte auf die Taufe, sondern steht mit dieser selbst in engstem Verband, indem er die eigentliche Taufhandlung einleitet. Nach dem klaren Zeugnisse des Ambrosius[1]) und eines andern katechetischen Schriftstellers, dessen mystagogische Katechesen unter dem Namen des Ambrosius auf uns gekommen sind[2]), begann der eigentliche Taufakt im Vorhofe des Baptisteriums mit der apertio aurium. Diese ist hier ganz bestimmt kein wiederholter, sondern ein neuer, einmaliger Akt; denn sie wird erst in den mystagogischen Katechesen erklärt und in einer Weise, die jede vorgängige Bekanntschaft des Neophyten mit diesem Akte ausschließt. Die gleiche Stelle weist der apert. aur. noch ein dritter Schriftsteller an, vielleicht Maximus von Turin[3]). Was Chrysologus anbelangt, so steht seine Aussage[4]) mit den angeführten nicht im Widerspruch. Denn er führt einfach deßhalb Exorcismen und apert. aur. zusammen an, weil es der Text seiner Homilie vom Taubstummen so erfordert. Genau besehen zeugt auch er für die gleiche Stellung der aper. aur. wie die Übrigen. Denn er versichert uns in den gleichen Worten, daß dieselbe in spezieller

---

[1]) Ambros. de myst. c. 1. Aperite igitur aures et bonum odorem carpite vitae aeternae inhalatum vobis munere sacramentorum, quod vobis significavimus, cum apertionis celebrantes mysterium diceremus: Ephpheta q. e. adaperire, ut venturus unusquisque ad gratiam, quid interrogaretur, cognosceret, quid responderet, meminisse deberet. . . . Post haec ingressus regenerationis sacrarium.

[2]) Ambros. de sacramt. l. I. Quid egimus sabbato? Nempe apertionem. Tibi aures sacerdos tetigit et nares, (Nach dem Beispiele des Herrn bei Markus VII.) ut aperirentur aures tuae ad sermonem et alloquium sacerdotis.

[3]) Tract. I. de bapt. Transacto jam mysteriorum ordine exponimus vobis ea quae ante tradidimus. Imprimis certe aures vestras oleo benedictionis oblinivimus. Nares quoque vestras oleo bened. adunximus.

[4]) Sermo 52. Nec poterat a discipulis sanari quia Christus olim auditus fidei, confessio salutis, gentium dicebatur et vita. Denique ubi imperio Christi fugatus est diabolus, vincula solvuntur. Hinc est quod veniens ex gentibus impositione manus et exorcismis ante a daemone purgatur et apertionem aurium percipit, ut fidei capere possit auditum, et possit ad salutem prosequente Domino pervenire.

Beziehung zur Mittheilung der mysteriösen christlichen Glaubenswahrheiten und ihres officiellen Bekenntnisses vor der Kirche stehe. Das ist es, was auch Ambrosius, nur wo möglich noch konkreter, darlegt. Er hält die apertio aurium für geeignet, dem Täuflinge insbesondere die Taufbefragung und seine Antworten auf dieselbe voll und dauernd vor das Ohr des Geistes zu leiten. Während Ambrosiaster ganz derselben Ansicht ist, führt Maximus den Täuflingen noch weitere Zwecke zu Gemüthe. Nach ihm soll das Ohr des Christen durch diese apertio von der Taufe an allem Guten geöffnet, allem Bösen verschließbar gemacht werden. Kein unehrbares Wort, keine Verläumdung des Nächsten soll mehr durch dieses Ohr zur Seele dringen.

Wir begegnen der apertio aurium nur im Occident, hier aber war sie nach der Versicherung des Maximus von Turin allgemeine Praxis[1]). Das Nichtvorkommen im Orient erklärt sich jedoch sehr einfach und natürlich. Denn nach Maximus bediente man sich zur Berührung von Nase und Ohren nicht des Speichels, sondern verwendete Öl und überhaupt wurde der Ritus im Zusammenschluß mit der Ölsalbung und Abrenuntiation vorgenommen. Im Orient, wie wir darthun werden, salbte man aber nicht etwa nur Brust und Schultern, sondern den ganzen Leib; mithin hatte man für die apertio aurium keinen Platz mehr. Dagegen ist bei Ambrosius die apertio aurium schon ganz der gleiche Akt wie heute; selbst die Vollzugsformel gibt uns Mailands großer Hirte an. Sie ist noch nicht so ausgebildet wie heute, sondern lautet einfach Ephpheta q. e. adaperire. Selbst wenn er darum nicht geradezu sagen würde, daß die Handlung ihren Grund habe in jener Wunderthat des Herrn (bei Marc. VII. 31. ff.), wo er Ohren und Mund des Taubstummen durch Berührung mit seinem Speichel löste, so könnten wir es einzig aus dieser Vollzugsformel mit Sicherheit abnehmen. Allein bei solcher Berufung auf den Evangelisten wird man um so mehr versucht sein zu fragen, warum die Kirche nicht in allweg sich an das Beispiel des Herrn gehalten habe? Wie Höfling sehr richtig bemerkt, lag der Grund zur Abweichung hier einzig in dem äußern Umstande. Dessen versichert uns bereits Ambrosiaster, welcher die eben beregte Frage seinen Zuhörern dahin beantwortet[2]), Christus habe den Mund statt des

---

[1]) L. c. Quam ob causam secundam traditionem eccl. ab omnibus cathl. Christi sacerdotibus fiat (aurium unctio) agnoscite.

[2]) L. c. Christus muti tetigit os, quia loqui non poterat sacramenta

Geruchsorganes bei jenem Stummen berührt, weil er die himmlischen Geheimnisse nicht auszusprechen vermochte. Ferner, weil dort die Handlung nur an einem Manne vorgenommen wurde, während sich unter den Täuflingen auch Frauen befinden. Endlich weil der Diener nicht denselben Grad von Reinheit besitzt wie der Herr. Zudem hatte die Kirche für die Berührung der Nase gleichfalls die Schrift für sich, und benützte sehr sinnig das Wort: „Nach dem Geruche deiner Salbungen laufen wir". Wir finden jedoch (allerdings in einer Zeit, die über unsere Periode hinausliegt, nach der Mitte des 7. Jahrhunderts) in Spanien wirklich eine Berührung des Mundes. Da kommt aber dann nicht Speichel, sondern Öl in Anwendung, und ist wieder wie bei Maximus die Ölsalbung und apertio aurium in Eins zusammengenommen. Dabei ist aber höchst merkwürdig, daß bei Ildephons diese zwei Akte nicht mehr in die unmittelbare Nähe der Taufe fallen, sondern bereits am Tage der Uebergabe des Symbolums statt finden[1]). Hier also haben wir den Boden für das mittelalterliche scrutinium in aurium apertione an d. fer. 4. nach Laetare. Doch geht andrerseits aus Ildephons Worten nicht undeutlich hervor, daß die aurium apertio zu seiner Zeit noch nicht mit Exorcismen in Verbindung stand, denn sie wird als Photizomenatsakt bezeichnet, während die Exorcismen nach Ildephons wie nach Isidor von Sevilla Katechumenatsakte sind. Wenn wir Ildephons recht verstehen oder vielmehr, wenn wir seine Worte nehmen dürfen, wie sie liegen, müssen wir sogar annehmen, das tangere os et aures habe unmittelbar nach der trad. symboli stattgefunden; denn er spricht gleich Chrysologus von der Beziehung der Ölsalbung zu einem auditum, zum traditam (nicht tradendam) fidem symbol.

Daß auch in der römischen Kirche in alter Zeit die apertio aurium im nächsten Zusammenschluß mit der Taufhandlung vorgenommen worden sei, dürfte ein Blick auf die noch erhaltenen Reste der

---

coelestia; nunc autem tangimus et ibi quia viri et hic quia mulieres baptizantur et non eadem est puritas servi quanta Domini.

[1]) De bapt. cp. 29. Convertenti ex errore gentili post exorcismos tanguntur auriculae oleo, ut accipiat auditum fidei; similiter tangitur et os, ut traditam sibi symboli fidem corde credat ad justitiam, ore confitens proferat ad salutem. — Cp. 34. Symbolum competentes in die unctionis accipiunt. Ein gleiches Verfahren werden wir in Gallien anzunehmen berechtigt sein, wenn wir durch Rhabanus Maurus erfahren, daß man den Palmsonntag zu seiner Zeit wegen der Uebergabe des Symbolums an diesem Tage Pascha petitum geheißen habe, und zugleich Capitilavium, weil man den Täuflingen den Kopf wusch, um sie gereinigt zur Ölung zu bringen. De instit. cler. l. II, 39.

Taufliturgie des Gelasianums und besonders des Gregorianums mehr als wahrscheinlich erscheinen lassen. Selbst die ordines scrut. haben fast ausnahmslos die apertio aurium nur im letzten Skrutinium, welches durchwegs für den Charsamstag angesetzt ist.

9. Über die traditio symboli et orat. dom. und die Wiedergabe dieser Stücke.

Wir wenden uns nun zu dem wichtigsten aller Photizomenatsakte, der Übergabe des Symbolums. Der Termin für dieselbe war nicht überall der gleiche und namentlich verschieden, bis einzelne Synoden eine gewisse Gleichheit einführten; es richtete sich die Übergabe nach der Zeitdauer und der Art und Weise des Unterrichts über das Symbolum und den Schlußtermin der Aufnahme unter die Competenten. In Jerusalem erfolgte nach der Versicherung des Bischofs Johannes diese Übergabe gleich am Anfang der Fasten[1]). Ein Gleiches sehen wir aus Cyrills Katechesen; schon in der fünften, deren Abhaltung höchst wahrscheinlich in die zweite Fastenwoche[2]) fällt, wird den Täuflingen das Symbolum tradirt. Bei Chrysostomus dagegen handelt die zweite seiner Reden an die Photizomenen noch nicht vom Symbolum, sondern bespricht die Abrenuntiation, deren Auseinandersetzung geschichtlich und folgerichtig vor den Unterricht über den Glauben gestellt zu werden pflegte. Die angezogene Rede von Chrysostomus aber ist nach den Eingangsworten 10 Tage nach einer andern gehalten. Wäre diese andere[3]), was aber nicht wahrscheinlich ist, die uns erhaltene erste, so würde die zweite 20 Tage vor Ostern fallen. Diese Zeit ist, wie wir bereits wissen, noch Termin für den Eintritt in den Stand der Taufkandidaten, aber nur im Occident, während die Väter von Laodicea[4]) die Gränze nicht über die 2 ersten Fastenwochen hinausrücken lassen. Für die Übergabe des Symbolums geben dieselben gar keinen Tag an, sondern verordnen einfach, die Photizomenen hätten dasselbe auswendig

---

[1]) Hier. 61 ad Pamach. Consuetudo apud nos istius modi est, ut per q u a d r a g i n t a dies tradamus sanctam ac venerandam trinitatem.

[2]) Nach Touttée disput. in Cyrill. II.

[3]) L. c. 3. Ἐφ' ὑμῖν αἱ τριάκοντα ἡμέραι παλαίστρᾳ ἐοίκασι.

[4]) Can. 45. S. Hefele a. a. O. I, 745.

zu lernen[1]). Gleichwohl ist eine Frist von 20 Tagen, wie sie bei Chrysostomus sich herausstellen würde, nicht gegen die Geschichte. Die zweite Synode von Braga (572), welche sicher die Beschlüsse des Laodic. vor sich hatte, bestimmt, daß 20 volle Tage vor Ostern den Katechumenen speziell das apostol. Symbolum solle gelehrt werden[2]). In Gallien lernen wir jedoch mit Beginn des 6. Jahrhunderts bereits einen noch spätern Termin kennen, welcher von da an sehr weite Verbreitung gefunden hat. Man suchte Gleichförmigkeit in den einzelnen Kirchen herzustellen. Zu diesem Zwecke bestimmte die Synode von Agde[3]) (506) als Tag der Übergabe des Symbolums an die Competenten den Palmsonntag; dieser sollte von allen Kirchen genau eingehalten werden. Wirklich haben wir für den ausgedehnten Vollzug dieses Kanons ein sicheres Zeugniß in der alten gallischen Liturgie; sie enthält allwegs für diesen Tag eine missa in trad. symboli[4]). In Spanien sogar scheint trotz der Synode von Braga die Sitte sehr verbreitet gewesen zu sein, am Palmsonntage das Symbolum zu tradiren. Wenigstens sagt Isidor von Sevilla, man habe deßhalb diesen Sonntag pascha petitum oder pascha competentium geheißen[5]).

Am Palmsonntag das Symbolum zu tradiren soll ferner in der mailändischen Kirche üblich gewesen sein. Ambrosius schreibt seiner Schwester Marcella, er habe am Sonntag, welcher am Eingang des Briefes deutlich als Palmsonntag bezeichnet ist, — einigen Competenten das Symbolum tradirt. Allein der Zusatz „einigen" muß hier doch wohl Bedenken erregen, diese trad. symb. schlechtweg für die gewöhnliche zu nehmen. Nach den uns erhaltenen mailändischen Liturgien wäre dieselbe vielmehr regelmäßig am Samstag vor Palmsonntag vorgenommen werden[6]).

---

1) Can. 46. Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους τὴν πίστιν ἐκμανθάνειν. . . Der Zusammenhang mit dem vorigen Kanon wird uns die Übergabe gleich an den Anfang, also die 3. Fastenwoche setzen heißen.

2) Can. 1. Viginti diebus omnino catechumenis symbolum, quod est „Credo in D. Patrem omnipot." specialiter doceantur.

3) Can. 13. Symbolum placuit ob omnibus ecclesiis una die i. e. ante octo dies dominicae resurrectionis publice in ecclesia competentibus tradi.

4) Sacramentar. gall. pg. 838.
Missale Gallic. vet. pg. 718. } nach Muratori t. II.
Missale Gothic. pg. 575

5) De div. off. II, 17.

6) Pamel. liturg. lat. I, 336. Mabillion, Mus. Ital. I. observat de

Zur Feststellung der afrikanischen Kirchenpraxis fehlt uns jede direkte Angabe und wir sind ganz auf Combination aus Augustin angewiesen. Martene und nach seinem Vorgange Höfling[1]) und Zezschwitz[2]) nehmen an, in Afrika sei das Symbolum schon Samstag vor Laetare tradirt worden. Allein mir scheint dieser Termin um 8 Tage zu früh angesetzt. Gehen wir genauer auf die Sache ein und setzen wir gleich wörtlich die Hauptstelle für diese Zeitbestimmung her. Augustin erklärt seinen Competenten bei Gelegenheit der Übergabe der orat. dom.[3]): „Tenete ergo hanc orationem quam reddituri estis ad octo dies. Quicunque autem vestrum non bene reddiderunt symbolum, habent spatium; teneant quia die sabbati audientibus omnibus, qui aderunt, reddituri estis, die sabbati novissimo, quo die baptizandi estis. Ad octo autem dies ab hodierno die reddituri estis hanc orationem, quam hodie accepistis. – Ideo die sabbati, quando vigilaturi sumus, reddituri estis symbolum. — Man hat nun unter dem dies sabb. noviss. einen zweiten Samstag annehmen zu sollen geglaubt, während am ersten darauf folgenden das Symbolum zurückgegeben worden wäre. Aber dies nov. sabb. ist wegen des vigilaturi offenbar der Abend des Charsamstags, ist der Tauftag. An diesem wird das Symbolum in Afrika wie in den meisten Kirchen zurückverlangt. Die Wiedergabe des V.-U. aber fällt nach Augustin später, in die Messe der Vigil des Ostertages selbst, also eigentlich auf den Ostertag nach der obigen Ausdrucksweise. Wir müssen demnach sagen, die orat. dom. sei am Palmsonntage übergeben worden[4]). Denn wäre nach Höfling u. a. erst in 14 Tagen das Symbolum feierlich und in 8 Tagen das das V.-U. probeweise wieder gegeben worden, dann hätte Augustin seinen Competenten doch nicht auftragen können, allen Fleiß auf die Erlernung des Symbolums zu wenden; er hätte zur Erlernung des V.-U. anspornen müssen.

Nachdem wir als Zeitpunkt für die Übergabe des V. Unsers in Afrika den Palmsonntag kennen, sind wir im Stande, den Zeitpunkt der Übergabe des Symbolums gleichfalls mit Bestimmtheit an-

---

ritibus Ambros. V, n. 15. Gerbert monumenta etc. I, 64. hat die gleiche Messe, erwähnt aber die trad. symb. nicht.

[1]) A. a. O. S. 229.

[2]) A. a. O. S. 143.

[3]) Serm. 58. vel homil. 42 inter 50.

[4]) Bingham l. c. l. X. cp. V. §. 9 nimmt gegen Augustins klare Äußerung den Samstag vor Palmsonntag als Tag der Übergabe.

zugeben. Es ist der Sonntag Judica. Denn Augustin erklärt ein andermal bei Gelegenheit der Übergabe des Symbolums seinen Competenten, in 8 Tagen würden sie das V.-U. empfangen[1]).

Die Sitte zwei bis drei Wochen vor der Taufe das Symbolum den Taufkandidaten zu übergeben, wird erst dann für uns ihre Wichtigkeit erlangen, wenn wir deren Bedeutung kennen. Das Symbolum war, so lange es einen geordneten Katechumenat gab, für diesen Stand Arkanstück und durfte niemand mitgetheilt werden, dessen voller Eintritt in die Kirche nicht bereits fest stand. Andererseits aber konnte man es einem solchen auch nicht bis zum Moment der Taufe vorenthalten. Denn er mußte es vor der Taufe in feierlichster Weise auswendig wiedergeben als Summe und Regel alles dessen, was einem Christen zu glauben nothwendig ist. Die Wiedergabe wie die Einlernung hatte aus dem Gedächtnisse zu geschehen. Rein vom Hörensagen mußte es erlernt werden. Denn wegen des Arkancharakters war sowohl bei der Überlieferung in der Katechese, als bei der Einprägung zu Hause die schriftliche Aufzeichnung allerwärts strengstens untersagt[2]). Um die Erlernung durchs Hörensagen zu ermöglichen, recitirte der Bischof oder Priester das Symbolum mehrmals nach einander her. Um es dann nicht wieder zu vergessen, gibt er den Competenten den Rath, es immer wieder bei sich aufzusagen, besonders beim Aufstehen und Schlafengehen[3]), aber nicht laut, damit nicht die Katechumenen es hören könnten.

Aber die Kirche ließ noch außer der Katechese eigens den Competenten bei der Einlernung nachhelfen. Wir sehen mit diesem Geschäfte sogar Diakonen betraut[4]). Für weibliche Täuflinge

---

[1]) Serm. 213.

[2]) Cyrill. catech. XVIII, 21. ἐπὶ λέξεως αὐτῆς μνημονευέσθω — Petrus Chryslg. sermo 58. Accepturi symbolum pectora parate non chartam. . . . audita non adramento sed spiritu ministrante describite. Ebenso Hieron. ep. 61 ad Pammach. — August. s. 212. Nec ut eadem verba symboli teneatis ullo modo debetis scribere, sed audiendo perdiscere, nec cum didiceritis scribere, sed semper memoria tenere.

[3]) August. s. 58. Ut non obliviscamini symb. quotidie dicite quando surgitis, quando vos collocatis ad somnium.

[4]) Rufin. Invect. in Hieron. diaconus mihi doctor symboli et fidei fuit.

bestellt die unächte vierte Synode von Karthago[1]) die Diakonissen und verlangt darum von diesen die hiezu erforderliche Befähigung. Eine solche Nachhilfe war natürlich für geistig schwache Competenten, namentlich vom Lande sehr nothwendig.

Viel mehr Gleichheit als bei der Übergabe des Symbolums herrschte ehemals bei der Wiedergabe desselben. Sie wurde meist am Tauftage selbst entgegen genommen. In Afrika wie wir oben sahen, am späten Abend, an der Vigilie des Ostertages. Diese Praxis scheint im Abendlande nach den spätern Skrutinienordnungen zu schließen die gebräuchlichste gewesen zu sein. Denn diese setzen regelmäßig den frühen Morgen des Charsamstags für die Vornahme dieses Aktes an. Dagegen will die Synode von Laodicea als Tag dieser Handlung den Donnerstag beobachtet wissen[2]). Zwar haben die griechischen Commentatoren unter Donnerstag, jeden Donnerstag der Fasten verstehen zu sollen geglaubt. Dann würde diese Wiedergabe als eine solche zu betrachten sein, wie sie in Karthago und Hippo der trad. orat. dom. vorherzugehen pflegte und nur etwa der Gründonnerstag als terminus der solennen Vornahme zu betrachten sein. Aber man wird besser thun, mit Dion. Exiguus und Isidor[3]) den Donnerstag gleich als feria quinta der Leidenswoche zu fassen, namentlich da in der Kanonensammlung[4]) des Martin von Braga, welche der zweiten daselbst abgehaltenen Synode angehören soll, ebenfalls dieser eine Donnerstag für die Wiedergabe festgesetzt wird. Wahrscheinlich war in Spanien jene Praxis von Laodicea bekannt, und der Kanon nicht, wie Höfling[5]) meint, nur mißverstanden worden.

In Jerusalem fand die Wiedergabe am Tauftage selbst und zwar unmittelbar vor der Taufe im Baptisterium oder vielmehr im Vorhofe desselben statt. Aber schon während einer Katechese hatte auch Cyrill einmal die Zuhörer aufgefordert, versuchsweise das Symbolum zu recitiren. Den Charfreitag als dies redditionis lernen wir

---

[1]) Can. 12. Diaconissae tam instructae sint ad officium ut possint apto et sano sermone docere imperitas et rusticas mulieres, qualiter baptizanti interrogatae respondeant.

[2]) Can. 46. Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους τὴν πίςιν ἐκμανθάνειν καὶ τῇ πέμπτῃ τῆς ἑβδομάδος ἀναγγέλλειν τῷ ἐπισκόπῳ ἢ τοῖς πρεσβυτέροις.

[3]) Dafür entscheidet sich auch Hefele a. a. O. I. S. 745.

[4]) Can. 49. Oportet . . . ut hi qui baptizandi sunt symbolum discant et quinta feria novissimae septimanae episcopo vel presbytero reddant.

[5]) A. a. O. S. 228.

aus Theodorus lector kennen. Während es früher Sitte war, sagt dieser Historiker, nur einmal im Jahre am Leidenstage des Herrn das Symbolum feierlich zu sprechen, bei Gelegenheit der Katechesen des Bischofs, habe Bischof Theodor wegen der Macedonianer die Veranstaltung getroffen, daß es nun bei jeder kirchlichen Versammlung geschehe. Bingham[1]) versteht die Stelle von der traditio symboli, aber er hat sich hier gewiß irre führen lassen durch das κατηχήσεων. Eine Übergabe zu dieser Zeit hätte auch ihren Zwecken nicht mehr gedient, und ist schon deßhalb nicht wohl anzunehmen. Der größte Theil der Competenten wäre durchaus nicht im Stande gewesen, innerhalb eines Tages das Nic.-C.P. Symbolum fertig auswendig zu lernen, so daß er dasselbe für sein ganzes Leben behielt. Diesem Zwecke aber diente die Einübung durchweg, fürs Leben lernte man, nicht für den Tauftag allein. Abgenommen wurde das Symbolum vom Bischof oder im Verhinderungsfalle von einem hiezu beauftragten Priester[2]), und zwar öffentlich vor der ganzen Gemeinde; diese Sitte war so allgemein, daß man sich dafür geradezu auf die Autorität der Schrift berief[3]), ihr also apostolisches Alter beimaß.

Die genauesten Nachrichten über die Form der Wiedergabe des Symbolums haben wir aus der römischen Kirche[4]). Der Täufling wurde namentlich vorgerufen. Er betrat sodann eine erhöhte Stelle, so daß er von allen konnte gesehen werden. Personen, deren Bekehrung für die Kirche besonders wichtig und ehrend schien, wurde sogar bei diesem namentlichen Aufrufe der allgemeine Beifall ausgedrückt. Mit gespannter Aufmerksamkeit hing das Volk am Munde des Bekenners, der auswendig die Formel hersagen mußte und zwar ohne ein Wort beizufügen oder wegzulassen; so genau war man dort für die Reinheit und Vollständigkeit der ursprünglichen Formel besorgt. Nur wer

---

[1]) L. c. l. X. cp. 2 §. 10.

[2]) Oben can. 46. Laodic. und can. 49 des concil. Bracar. II.

[3]) I. Tim. VI, 12.

[4]) August. confess. l. VIII, 2 n. 5. Ut ventum est ad horam profitendae fidei, quae verbis certis conceptis memoriterque retentis de loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romae reddi solet, oblatum esse dicebat Victorino a presbyteris, ut secretus redderet, sicut nonnullis qui taepidaturi verecundia videbantur offerri mos erat. Itaque ubi ascendit, omnes sibimet invicem instrepuerunt nomen ejus strepitu congratulationis. . . . Cito siluerunt ut audirent eum. Vgl. Ruffin. de expos. Symbol. (bei Cyprian im Anhang). Er betont insbesondere, daß die zuhörenden Gläubigen auch nicht die Hinzufügung eines Wortes geduldet hätten.

von Natur sehr schüchtern war, konnte auch die Bewilligung erhalten, in minder feierlicher Weise, vor einem beschränktern Kreise von Zeugen, etwa dem versammelten Presbyterium, sein Glaubensbekenntniß ablegen zu dürfen. Aber diese Art der Wiedergabe wird ausdrücklich als eine nur in Rom beobachtete von Augustin und Rufinus geschildert. Das genauere Verfahren in andern Kirchen ist uns unbekannt, nur daß es öffentlich vor der versammelten Gemeinde der Gläubigen als den Zeugen des Bekenntnisses, seinen Verlauf hatte, ist uns vielfach, ja allgemein verbürgt.

Nun gehen wir über zur trad. orat. dom. Wie wir bereits oben anführen mußten, fand dieselbe in Afrika, wenigstens in Hippo am Palmsonntag statt. Augustinus erklärt im Eingange seiner dießbezüglichen Reden gewöhnlich, warum zuerst das Symbolum tradirt werde[1]) und nicht die orat. dom. Es hat dieses, sagt er, seinen Grund in der Lehre des Apostels[2]), man sei nicht im Stande, den anzurufen, an welchen man nicht glaube. Über die Zeit der Übergabe des Vaterunsers in andern Kirchen des Occidents fehlen uns leider alle genauern Nachrichten[3]). Auch die Reden, welche P. Chrysologus bei Gelegenheit der Übergabe d. V.-U. hielt, bieten für die Zeitbestimmung keinen sichern Anhaltspunkt[4]). Einmal, zur Zeit hereinbrechender Kriegsnoth, verknüpft er wirklich gleich die Übergabe des Vaterunsers mit jener des Symbolums; aber daß dieß in der Regel nicht der Fall war, geht aus seinen eigenen Reden klar hervor; denn er müßte sonst nothwendig immer in e i n e r Rede die Erklärung beider Stücke vereinigen oder doch andeuten. Auffallend erscheint es bei ihm, daß die Competenten vom Momente der Übergabe an die orat. dom. beten dürfen. Er sagt zwar, darüber habe man sich nicht zu wundern, daß ein noch Ungeborner den Vaternamen ausspreche, aber wenn dieß nach seinen eigenen Worten[5]) bei seinen Zuhörern der Fall war, muß es uns um so mehr befremden, da wir nirgends sonst diesen Gebrauch

---

[1]) Serm. 59. Quoniam invocare non possetis in quem non credidissetis dicente Apostolo.

[2]) Rom. X, 13—15.

[3]) S. Gelas. bei Muratori liturg. Rom. vet. I. pg. 533. ff.

[4]) Cfr. serm. 56. Audite fidem, orationem discite; sed quia impediente tempore nec nos vobis possumus aperire mysterium nec vos nobis potestis solemniter reddere.

[5]) Serm. 69. Nemo miretur quia patrem vocat, qui nondum natus est. Id. sermo 70. et 71.

gestattet sehen, sondern überall erst den schon Getauften das Recht eingeräumt wissen, Gott als Vater anzureden. Schon Cyprian[1]) lehrt, wer ein Kind Gottes geworden ist, der darf anfangen sich als Kind Gottes zu bekennen. Als völlig lokale Praxis muß es daher betrachtet werden, wenn wir in Ravenna den Competenten zurufen hören[2]): „Durch dein eigenes Wort hat heute dich Christus an Kindesstatt angenommen“.

Fremd ist diese Lehre vor Allem der orientalischen Kirche. Denn hier hören wir den großen Lehrer von Konstantinopel sagen[3]): „Daß an dieses Gebet (die orat. dom.) nur die Gläubigen ein Recht haben, lehren die Kirchengesetze und die Vorrede des Gebetes selbst. Denn ein Ungetaufter möchte kaum Gott Vater nennen können“. Ebenso sagt derselbe bei Gelegenheit einer Ermahnung an die Gläubigen zum Gebete für die Katechumenen[4]): „Sie haben noch nicht das gesetzliche und von Christus eingeführte Gebet, haben noch nicht das Recht freien Verkehrs mit Gott, sondern bedürfen anderer die bereits in sakramentaler Gemeinschaft mit Gott stehen“. Die apostolischen Constitutionen stimmen hiemit vollständig überein[5]), denn sie heißen den Neugetauften erst nach dem Empfang des Chrysma dieses Gebet beten, und in Jerusalem sehen wir Cyrillus seinen Täuflingen sogar erst in der letzten Katechese an die Neophyten das Vaterunser erklären. Damit ist jedoch auch für die orientalischen Kirchen nicht ausgeschlossen, daß man vor Beginn der Taufhandlung den Täuflingen dieses Gebet vorsagte, damit sie nach derselben sogleich im Verein mit den „Brüdern“ wenigstens mitbeten könnten. Cyrill gerade versprach seinen Photizomenen[6]), ihnen in eigener Unterweisung noch mehreres auf

---

[1]) De orat. dom. Qui factus est D. filius hic debet incipere, ut profiteatur se Dei filium.

[2]) Chrysolog. Sermo 69.

[3]) Homil. 19. in Math.

[4]) Hom. II. in 2. Cor. *Οὐδέπω εὐχὴν ἔχουσι τὴν νενομισμένην καὶ εἰςενεχθεῖσαν ὑπὸ Χριςοῦ οὐδέπω παῤῥησίαν κέκτηνται, ἀλλ᾽ ἑτέρων δέονται τῶν μυςαγωγηθέντων.*

[5]) L. VIII. cp 44. *μετὰ ταῦτα προςευχέσθω τὴν εὐχὴν, ἣν ἐδίδαξεν ὁ κύριος.*

[6]) Cat. 18. *Ἐνεςώσης δὲ λοιπὸν τῆς ἁγίας τοῦ Πάσχα ἡμέρας, διδαχθήσεσθε πάλιν, τὰ πρέποντα θεοῦ θέλοντος, μεθ᾽ ὅσης ἐυσεβείας καὶ τάξεως ἐιςελθεῖν χρὴ καλουμένους, τίνος δὲ ἕνεκεν ἐπιτελεῖται ἕκαςον τῶν ἁγίων*

die Taufhandlung Bezügliche mitzutheilen; nur Schade, daß diese Unterweisung nicht auf uns gekommen ist. Mit unserer Annahme steht es nicht im Widerspruch, wenn Theodoret erklärt: „Dieses Gebet lehren wir nicht die Uneingeweihten, sondern die, welche eingeweiht werden". Denn als solche werden wohl die bereits zum Akte der Einweihung in der Ostervigilie Versammelten zu betrachten sein, und in diese Zeit fällt wirklich Cyrills genannter Vortrag. Die Uneingeweihten im weitern und eigentlichen Sinne sind die Katechumenen schlechtweg. Waren diese aber einmal unter die *φωτιζόμενοι* eingetreten, so stand ja schon ihr Name in einer gewissen Beziehung zu den Mysterien und sie wurden auch wirklich durch Übergabe des Symbols und den ihm conformen Unterricht in die Mysterien eingeweiht. Mehrere Väter, wie z. B. Cyrill[1]), Chrysostomus[2]), reden sie bekanntlich in diesen Katechesen schon als *πιστοί* an, wenn sie auch bemerken, daß die volle Berechtigung zu diesem Titel eigentlich erst der Empfang der Taufe gebe. Eine feierliche Übergabe des V.-U. ähnlich jener des Symbolums für irgend eine Kirche des Orients nachzuweisen, bin ich jedoch nicht im Stande, und halte nach den Äußerungen der Väter ihren Bestand auch für völlig unwahrscheinlich. Selbst im Abendlande scheint eine feierliche Tradition und Erklärung nicht überall Sitte gewesen zu sein. Wenigstens erklärt Pseudo-Ambrosius wie Cyrill den Neophyten das V.-U. erst in Verbindung mit der Liturgie[3]).

Weil die gesammte Kirche den Grundsatz hatte: „Nur der Sohn ist berechtigt, den Vaternamen auf seine Lippen zu nehmen[4])", finden wir nirgends vor der Taufe eine auch nur probeweise Wiedergabe. Überall spricht der Neophyt das V.-U. zum erstenmale bei seiner ersten Theilnahme am hl. Opfer. Man hält sich zwar für berechtigt, nach

---

τοῦ βαπτίσματος μυστηρίων, μεθ' ὅσης δὲ εὐλαβείας καὶ τάξεως χρὴ ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος πρὸς τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ προσελεύσεσθαι θυσιαστήριον καὶ τῶν αὐτόθι πνευματικῶν καὶ ἐπουρανίων ἀπολαβεῖν μυστηρίων.

[1]) Cyrill. Hier. cat. II. *Πρὸ τούτου κατηχ. ἦς, νῦν δὲ πιστὸς κληθήσῃ.* Von der 5. Katechese an gibt er ihnen immer diesen Namen.

[2]) Chrysost. hom. II. ad illum. erklärt seinen Täuflingen, warum sie nun *ἄνθρωποι πιστοὶ* genannt würden.

[3]) De sacram. l. V. cp. 4.

[4]) Theodoret. haeret. fabul. V. cp. 28. *Οὐδεὶς τῶν ἀμυήτων λέγειν τολμᾷ, Πάτερ ἡμῶν . . . μήπω δεξάμενος τῆς υἱοθεσίας τὸ χάρισμα.*

Chrysostomus[1]) und den apostolischen Constitutionen[2]) anzunehmen, die Wiedergabe hätte schon vor der Opferfeier unmittelbar nach dem Heraufsteigen aus dem Taufbrunnen stattgefunden. Allein über die apostolischen Constitutionen ist zu bemerken, daß sich dort an die Taufe auffallender Weise die eucharistische Feier nicht anschließt; dieses wird aber bei der regelmäßigen Taufe nicht vorgekommen sein[3]); folglich beweist diese Stelle auch nichts gegen die Regel. Chrysostomus aber werden wir unstreitig bei Berücksichtigung des Zusammenhanges seiner Äußerung verstehen dürfen, wie Hieronymus[4]), welcher ausdrücklich dem „allsogleich" die nähere Bestimmung „bei der ersten Communion" beifügt. Dieselbe Praxis steht natürlich vor allem dort fest, wo wir das V.-U. nur mit der Liturgie erklärt sehen. Sie ist aber auch für Afrika nach den bekannten[5]) Äußerungen Augustins außer Frage.

Nachdem wir nun alle die Akte kennen gelernt haben, welche man gewöhnlich unter dem Namen Skrutinium zusammenfaßt, wollen wir uns an die Besprechung der Skrutinien selbst wagen.

10. Die Skrutinien.

Die Väter führen unter den auf die Taufe vorbereitenden Akten auch das Skrutinium an. Nach den Angaben des karthagischen Diakons Ferrandus[6]) über die Katechumenatspraxis seiner Zeit (um 525) hätten wir uns unter Skrutinium eine feierliche Prüfung der Competenten vorzustellen, ob sie die christl. Glaubenswahrheiten hinlänglich inne hätten, um zur Taufe zugelassen werden zu können. Für eine solche Prüfung glaubte noch zur Zeit Karls des Großen

---

[1]) Homil. II. in ep. ad Coloss. Ἀνελθὼν εὐθέως λεγέτω· Πάτερ κ. τ. ε.

[2]) L. VII. 44. Μετὰ τοῦτο (der Salbung mit Chrysam) προσευχέσθω τὴν εὐχήν, ἣν ἐδίδαξεν ὁ κύριος.

[3]) Const. Apost. l. V, 19. ist es selbst ausdrücklich im Anschluß an die Taufe vorgeschrieben.

[4]) Dialog. adv. Pelag. n. 15 ed. Vales. De baptismatis fonte surgentes statim in prima communione corporis Christi dicunt: „Et dimitte etc."

[5]) S. o. S. 101.

[6]) Ep. XI. ad Fulgentium episc. († 533). Propinquante solemnitate pasch. inter competentes offertur, scribitur, eruditur. Universa quoque mysteria

der Erzbischof Magnus von Sens das Skrutinium erklären zu müssen[1]). Doch wollte seine Definition von Skrutinium dabei nicht stehen bleiben, sondern wie mehrere andere Bischöfe, die Karl ebenfalls über die etymologische und Realerklärung der schwierigeren Bestandtheile des römischen Taufritus befragt hatte, erklärt Magnus das Skrutinium noch speziell für jene Prüfung, durch die man sich versicherte, ob die Täuflinge das überlieferte Symbolum genau dem Gedächtnisse eingeprägt hätten. Mit dieser Erklärung stehen die gallischen Bischöfe wirklich auf historischem Boden; denn ein Rückblick in die Väterperiode zeigt uns allenthalben solche katechetische Examina. Bevor Augustin[2]) seinen Competenten das Vaterunser übergibt, müssen sie ihm zuerst das Symbolum probeweise hersagen; Chrysostomus[3]) hält am Anfange seiner zweiten Katechese an die Photizomenen gleichfalls ein Examen, über das im vorausgehenden Vortrage Behandelte. Wenn sodann Augustin[4]) die gesammten Funktionen der Kirche an den Competenten in Katechesen, Exorcismen und Skrutinien zusammenfaßt, so werden wir unter den letzten wohl am füglichsten katechetische Examina verstehen; jedenfalls kann man in diesem Zusammenhange das Skrutinium nicht für das erklären, als was es gewöhnlich angesehen wird, nämlich für den Complex sämmtlicher liturgischer Akte, die auf die Taufe vorbereiten. Zu dieser Erklärung und Auffassung des altkirchlichen Skrutiniums

---

religionis cathol. cognoscens atque percipiens celebrato solemniter scrutinio per exorcismum contra diabolum vindicatur etc.

[1]) De myst. bapt. jussu Carol. editus (Martene de ant. eccl. ritibus l. I. cp. I. art. XVII). Scrutinium dicitur inquisitio, eo quod per illud exploratur, qualiter fides cathl. in eorum cordibus retinetur. Et aliter scrutinium a scrutando dicitur quia tunc scrutandi sunt catechumeni, si rectam jam noviter fidem symboli eis traditam firmiter teneant. Ähnlich die Schrift eines Anonymus bei Martene a. a. O. und Theodulph von Orleans in seiner Beantwortung der von Karl gestellten Fragen. (Letztere Schrift bei Menard in seinen Anmerkungen zum Gregorianum s. Greg. opp. t. III.)

[2]) Serm. 58. Reddidistis symb., accipite hodie quomodo invocetur Deus. Wenn er bald darauf ermahnt: Quicunque non bene reddiderunt symb. habent spatium, teneant etc., so sehen wir, daß es sich nicht um die liturg. Wiedergabe des Symbolums, sondern um ein Examen handelt. Vgl. de symb. ad catech. l. III, 1.

[3]) Hom. 2. ad illumind. *Τοὺς κάρπους τῶν νεωςὶ εἰρημένων ἀπαιτήσων πάρειμι.*

[4]) De fid. et op. cp. 6. Videmus, quales sint (baptizandi) ipsis diebus, quibus catechizantur, exorcizantur, scrutantur.

hält man sich aber nicht so fast durch die Aussagen der Väter berechtigt, sondern man stützt sich dabei auf die mittelalterlichen Skrutinienordnungen und vor Allem auf das Gelasianum, welches wirklich sämmtliche vorbereitende Taufriten unter dem Namen Skrutinium zusammenstellt.

Es läßt sich in der That nicht verkennen, daß die Väter die Exorcismen als ein Skrutinium, als ein Examen auffassen, und diese Wahrnehmung scheint gerade für den Skrutinienritus des Gelasianums von hohem Werthe zu sein, weil sie uns nicht allein in der afrikanischen Kirche[1]), sondern aus Rom selbst bezeugt ist und zwar durch einen nahen Vorgänger des Gelasius, Papst Leo den Großen[2]). Nach Augustin hat zwar der Exorcismus nicht so fast den Sinn einer Prüfung des Competenten, als den des Forschens nach den Eindrücken und Resten der Macht Satans, um sie gründlich zu beseitigen; aber orientalische Kirchenväter stellen das Exorcismusverfahren auch geradezu als eine Prüfung des Taufkandidaten selbst dar. Nach Gregor von Nazianz[3]) ist es ein Prüfstein, ob der Photizomene das Sakrament zu empfangen würdig sei, indem sich sein Eifer durch die mit dem Exorcismus verbundenen Anstrengungen bekunde. Ebenso will Cyrill von Jerusalem[4]) bei Gelegenheit der Exorcismusversammlungen die Photizomenen prüfen, ob sie durch rege Theilnahme sich tauffähig erwiesen. Wir dürfen demnach keinen Anstand nehmen, mit dem Verfasser des vierten Buches de symb. ad catech. für Skrutinium zu erklären: Omnia sacramenta, quae aguntur (in baptizandis) per ministerium servorum Dei exorcismis, orationibus, canticis spiritalibus, insufflationibus, ciliciis, inclinatione cervicum, humilitate pedum. Nach Zeno von Verona wäre unter den Begriff des Skru-

---

[1]) August. serm. 216. Vos quidem cum scrutaremini atque ipsius fugae ac desertionis persuasor in Trinitatis omnipotentia debite increparetur. — De symb. ad. catech. l. II. . . cervice humiliata, in humilitate pedum cilicio substrato in vobis celebraretur examen et ex vobis exstirparetur diabolus superbus.

[2]) Ep. 16. ad episc. Sicil. Baptizandi electi secundum regulam apost. exorcismis scrutandi sunt.

[3]) Orat. 40. *Μηδὲ πρὸς τὸ μῆκος (τοῦ ἐπορκ.) ἀπαγορεύσῃς· βάσανός ἐστι τῆς περὶ τὸ χάρισμα γνησιότητος.*

[4]) Procatech. n. 15.

tiniums insbesondere auch die Beichte der Katechumenen zu subsummiren[1]). Allein damit haben wir eben wieder etwas vom Skrutinienritus des gelasianischen Sakramentars sehr Verschiedenes. Es kann nämlich kaum einem Zweifel unterliegen, daß man zur Zeit des eigentlichen Katechumenats den liturgischen Akt des catech. facere an Kindern nicht vorgenommen habe. Für seine Anwendung an ihnen läßt sich wenigstens nicht eine einzige Stelle auffinden, allwärts und selbst noch am Schlusse des sechsten Jahrhunderts[2]) wird nur von einer Vornahme der Exorcismen und überhaupt jener Akte berichtet, welche an den Competenten üblich waren. Gewiß auch deßhalb, weil man jeden Täufling durch den Katechumenat zur Taufe bringen wollte, dieses aber bei Kindern nicht möglich war und man eine vorgreifende Anwendung der Gebete und Riten ad. catech. f. auf sie nicht schicklich fand, hielt man gesunde Kinder immer mit Vorliebe von der Taufe zurück, bis man sie ganz auf demselben Wege dahin führen konnte, den die Erwachsenen einzuschlagen hatten; daher die Erscheinung, daß wir Kinder schon in frühester Jugend unter den Katechumenen sehen. Katechumenat und Taufe standen allerdings in den Augen der alten Kirche in einem nothwendigen, weil naturgemäßen Zusammenhang, allein eben so streng und richtig unterschied man auch den Katechumenen vom Täufling oder Competenten; durch die Aufnahme unter diese trat man gewissermassen aus der Reihe der Katechumenen heraus[3]) und an eine Wiederholung der liturgischen Akte des Katechumenats an den Competenten ist darum nicht zu denken. Ferner war bekanntlich das liturgische Gebet für die Competenten ein ganz anderes als für die Katechumenen. Das letztere bildete aber gewissermassen nur die stete Wiederholung der Gebete ad catechumenum fac. Trat der Katechumene ganz aus seinem bisherigen Stande aus, indem er unter die Competenten eingereiht wurde, so war jenes Gebet für ihn nicht mehr am Platze und konnte deßhalb auch im Skrutinienritus

---

[1]) Tract. 39. Omni violentior tortore conscientia nunquam suum deserit peccatorem. In hoc reatu usque nunc fuistis, sed fortiter examinati estis; sed ut indulgentiam perciperetis pro vobis bene vigilastis, optime auditi estis. Novum judicii genus, in quo reus, si excusaverit crimen, damnatur, absolvitur, si fatetur.

[2]) Concil. Matisc. II. (a. 585) can. 3. Omnes omnino a die 40. cum infantibus suis ad ecclesiam observare praecipimus, ut impositionem manuum certis diebus adepti et sacri olei liquore peruncti s. bapt. regenerentur.

[3]) Cyrill von Jerusalem redet in seiner Prokatechese die Täuflinge mit den Worten an: Ὡς καὶ σύ ποτε κατηχούμενος κ. τ. ἑ.

keine Stelle finden. Wo sodann die altkirchlichen Schriftsteller unserer Periode von (liturgischen) Skrutinien reden, da verstehen sie darunter jederzeit nur die Exorcismen in damals gebräuchlicher Weise. Mithin müssen wir nach der Gesammtanschauung damaliger Zeit aus dem Skrutinienformulare, falls wir ein solches für die ersten sechs Jahrhunderte feststellen wollen, den ordo ad catech. faciendum streichen. In den Äußerungen der Väter fällt aber auch die trad. symb. und orat. dom. nie und nirgends unter den Begriff des Skrutiniums und ebenso wenig die apertio aurium; denn von dieser glauben wir nachgewiesen zu haben, daß sie den Anfang der engern Taufhandlung, der Ceremonien am Tauftage selbst einleitete; kurz nichts hat ein historisches Recht auf die Benennung Skrutinium im liturgischen Sinne als die Exorcismushandlung; diese war freilich nach den angeführten Schilderungen viel umfangreicher und nahm für sich allein mehr Zeit in Anspruch als der historisch überlieferte Skrutinienakt. Denn in diesem werden die Exorcismen über alle Täuflinge eines Geschlechtes zumal gesprochen, während das Alterthum jeden eigens behandelte. Um unserer Darstellung und Abgrenzung der alten Skrutinien volles Recht und Anerkennung zu verschaffen, wird es aber nothwendig sein, Alter oder Entstehung der sog. gelasianischen Skrutinienordnung so weit möglich zu prüfen.

Wir erklären dieselbe für einen der jüngsten Bestandtheile des Gelasianums, welcher nach unserer Üeberzeugung aus der 1. Hälfte des neunten Jahrhunderts stammt. So treten wir allerdings den bisherigen Ansichten über das Alter dieses geschätzten Denkmales ältester Liturgie auffallend entgegen; allein bisher hat es eben noch kein Kritiker der Mühe werth gefunden, allseitig dieses Werk und besonders seinen Taufritus zu prüfen. Die allseitige Prüfung desselben kann auch hier nicht geschehen; dafür fehlen offen gestanden die Kräfte, und außer dem liegt diese Aufgabe weit über den Zweck vorliegender Schrift hinaus. Aber was wir zu besprechen uns für verbindlich halten, vorzugsweise die Skrutinien und Tauforduung, glauben wir wohl begründet darlegen zu können.

1) Dem Gelasianum hat schon ein ordo Romanus vorgelegen. Das beweisen seine Rubriken. So heißt es nach der Feuerweihe am Charsamstag[1]): Post hoc surgens sacerdos a sede dicit orationes

---

[1]) Muratori I, 565.

de vigilia Paschae sicut in Sacramentorum continetur. Ganz so drückt sich an vielen Stellen der ord. Rom. aus. Für das Sakramentar selbst konnte diese Rubrik offenbar nicht so lauten. Dann war eine Hinweisung auf diese Orationen überhaupt überflüssig; denn die Orationen stehen ja unmittelbar nach der Anweisung. Deutlich weist auf den Bestand eines Ordo neben dem Sakramentarium auch die Rubrik hin, mit welcher die Feuerweihe selbst eingeleitet wird[1]). Am Charfreitag selbst ist nirgends die Rede von einer Verbergung des Lichtes; hier aber wird das Wiederherbeischaffen des an diesem Tage verborgenen Lichtes verlangt. Wir verstehen also diese Rubrik nur, wenn wir deren Zusammenhang mit dem ordo. Rom. ins Auge fassen. Nun finden sich aber römische Ordines erst um 800 in den Kapitularen Karls des Großen erwähnt. Gleichzeitig bezeugt Amalarius in seinen liturg. Schriften[2]) das Vorhandensein von drei solchen Ordines. Doch weiter als bis an das Ende des 8. Jahrhunderts lassen sie sich nicht zurückverfolgen. Die ältesten bis jetzt aufgefundenen sind die ersten zwei der von Mabillon im zweiten Bande seines mus. ital. veröffentlichten; von diesen hat Meckel[3]) überzeugend dargethan, daß sie der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts angehören. Die gründliche Untersuchung dieses Gelehrten weist zugleich nach, daß es zu Gregor des Großen Zeit noch keine Ordines gegeben habe und er findet den Grund für Entstehung dieser rubricistischen Anleitungen in der Einführung der römischen Liturgie durch Karl den Großen in seinem ganzen Reiche[4]). In Rom selbst scheint man sogar zur Zeit Amalars noch der Ordines sich nicht bedient zu haben. Denn als dort Amalarius[5]) den Archidiakon Theodor fragt, ob man denn auch in Rom beim Officium in den 3 Nächten von Donnerstag bis Charsamstag die Lichter auslösche, da beruft sich dieser einzig auf seine praktische Erfahrung; von geschriebenen Rubriken erwähnt er gar nichts. Ferner spricht dafür das ganze Gepräge des ersten Ordo. Er ist in Rom abgefaßt, aber

[1]) Murat. I. 561. Veniens Archidiaconus ante altare accipiens de lumine, quod VI. feria absconsum fuit etc.

[2]) De eccl. offic. libri VI.

[3]) In der Tübinger Quartalschrift, Jahrgang 1862. Erstes Heft. S. 50 ff.

[4]) A. a. O. S. 72.

[5]) De ord. Antiph. lib. cp. 44. Interrogavi Archidiaconum Theodorum eccl. Rom, qui respondit: Soleo esse cum Apostolico in Lateranis, quando officium celebratur de coena Domini. Nihil enim observatur ibi in eadem nocte de exstinctione luminum.

nicht für die eigene Kirche, sondern mit der bestimmten Intention einer fremden Liturgie als Muster und Anleitung zu dienen, wie sie der römischen sich conform zu gestalten habe[1]). Sind aber römische Ordines erst unter Karl und für seine liturg. Reformen verfaßt, dann steht der Schluß fest: Da das von Thomasius edirte Gelasianum aus einem Ordo Rubriken in sich aufgenommen hat, so muß es aus der Zeit stammen, wo bereits solche Ordines im Gebrauche waren.

2) Dann erregt gerade die eben berührte Kerzenweihe selbst schlimmen Verdacht gegen das vermeintliche hohe Alter des Sakramentars. Gelasischen Ursprungs kann sie nicht sein; denn in Rom war diese Benediction noch zur Zeit Gregors des Großen nicht in Aufnahme gekommen[2]). Wir finden sie daher auch nicht im eigentlichen Gregorianum; wohl aber enthält sie bereits der Zusatz zu demselben, wenigstens im cod. vatic. Da sie jedoch in diesem gleichfalls ums Jahr 800 benützten codex noch nicht in der Ordnung des Kirchen-Jahres anzutreffen ist, wie soll sie dann schon in dem glaublich viel ältern Gelasianum dort eingereiht sein? Ja dieses Formular (dasselbe wie im Gelasianum) kann selbst um 800 noch nicht aus der römischen Kirche stammen, denn noch damals weihte man in Rom nicht eine Kerze, sondern mit Öl durchknetetes Wachs, woraus dann der Archidiakon Lämmer formt, die erst in der Osteroktave in den Häusern von den Gläubigen verbrannt wurden[3]). Ranke[4]) vindicirt unserm Missale ein Alter, das über 731 zurückliegt; allein dem wird schon die Thatsache widersprechen, daß es nach allgemeiner Annahme in Gallien benützt wurde. Die Einführung der römischen Meßliturgie wurde aber erst durch Karl den Großen bewerkstelligt. Ihm erst schenkte Papst Hadrian das Gregorianische Sakramentar; Pipin dagegen hatte

---

[1]) Das beweisen die Eingangsworte: Primo omnium observandum est septem esse regiones ecclesiastici ordinis urbis Romae; et unaquaeque regio singulos habet diaconos regionarios etc. insbesondere aber Riten, welche in Rom nicht gebräuchlich waren. Z. B. benedictio cerei cfr. Amalar. l. c. l. I. cp. 17 und besonders die bald eingehender zu besprechende missa praesanctificatorum.

[2]) Greg. Magn. cp. 33. l. XI. Preces, quae super Cereum in Ravennati civitate dici solent, per alium dicantur.

[3]) Amal. l. c. I, 17. Romanus libellus narrat, eodem die benedici ceram oleo mixtam; indeque fieri agnos, eosque reservari usque in octavas Paschae. In oct. vero post communionem dari populo ex his incensum et ad adolendum, et narrat similiter nos facere debere de cereo consecrato. Er beruft sich dann auf eine Homilie Gregors.

[4]) Das kirchliche Perikopensystem. S. 95.

von Paul I. (757 bis 767) nur ein römisches Antiphonar und Responsale erhalten, um den römischen Choral einzuführen. Allein selbst wenn unter diesem Könige schon unser Gelasianum nach Gallien gekommen wäre, könnte ihm das von Ranke beigelegte Alter nicht zukommen. Denn von Rom her entbehrte es noch der zahlreichen Bestandtheile gallischer Liturgie, welche es in seiner jetzigen Gestalt darbietet. Welche Zeit mußte vergehen, bis es zu dieser gelangte?

3) Unter diese gallischen Bestandtheile gehört außer der eben besprochenen Kerzenweihe vor Allem die Charfreitags-Liturgie. Unser Gelasianum enthält nämlich für diesen Tag die missa praesanctificatorum,[1]) von welcher wir im Gregorianum noch keine Spur haben. Daß sie ein Bestandtheil der mit den orientalischen Liturgieen verwandten gallischen sei, wird kaum in Frage gestellt werden wollen, wenn auch die alten gallischen Sakramentare darüber nichts enthalten[2]). Noch unzweideutiger ist die mit der Präsanktificatenmesse verbundene allgemeine Communion gallische Sitte. Früher als der erste römische Ordo legt für sie Niemand Zeugniß ab.

Ein weit sicherer Bestimmungspunkt für das Alter unseres Sakramentars bietet sich uns jedoch in den allgemeinen Gebeten für den Charfreitag. Der Diakon fordert auf: Oremus et pro christianissimo Imperatore vel Rege nostro illo und der Priester fleht dann: Respice propitius ad Romanum sive Francorum imperium. Schon Basnage[3]) und nach ihm Pfaff[4]) haben deßhalb das Alter des Gelasianums in die Zeit nach der Krönung Karls des Großen setzen zu dürfen geglaubt. Allein nicht nur ältere Kritiker, sondern neuestens wieder der umsichtige Ranke haben diese Ansicht nicht für stichhaltig befunden.

---

[1]) Muratori l. c. I. 562.

[2]) Amalar. l. c. l. I. cp. 15. In superius memorato libro (scl. ord. Rom.) inveni scriptum, ut duo presbyteri afferant post salutationem crucis corpus Domini, quod pridie reservatum fuit, et calicem cum vino non consecrato, quod tunc consecretur et inde communicet populus. De qua observatione interrogavi Romanum Archidiaconum et ille respondit: In ea statione, ubi Apostolicus salutat crucem, nemo ibi communicat. Qui juxta ordinem libelli per commixtionem panis et vini consecrat vinum, non observat traditionem ecclesiæ, de qua dicit Innocentius, isto biduo sacramento penitus non celebrari. Post salutationem crucis oportet singulos remeare ad sua. Cfr. Ord. Rom. I. n. 35.

[3]) Hist. eccl. A. II. l. XVI. cp. 10.

[4]) De antiquis liturg.

Ranke[1]) schließt folgendermaßen: „In dem Sakramentar betet eigentlich Rom. Daher denn jenes Charfreitags-Gebet ursprünglich Respice propitius ad Rom. imper. gelautet haben muß. Als das Sakramentar einer fränkischen Kirche übergeben wurde, paßte hier dieser Ausdruck nicht mehr, und mit Recht fügte der Abschreiber des römischen Codex verbessernd hinzu: sive Francorum, natürlich in der Meinung, daß gebetet werden solle: Ad Francorum imperium, ein Verfahren, wodurch einerseits der ursprüngliche Bestand des Gebetscodex für das Auge erhalten und derselbe doch andererseits für die einheimische Kirche brauchbar gemacht wurde.“ Diese Erklärung kann nicht befriedigen. Man scheute sich nicht, im Missale die erforderlichen Änderungen anzubringen, wie aus unzähligen Stellen desselben ersichtlich ist[2]). Rankes Erklärung macht das Gelasianum zu einem historischen Archiv; aber für den Altar schreibt man doch am allerwenigsten historische Erinnerungen zusammen. Nur eine Erklärung kann genügen, welche dem doppelten Ausdrucke gerecht wird. Ranke erklärt es allerdings mit Recht für eine Abgeschmacktheit, in einem Gebete zu Gott die beiden Titel zugleich so, wie sie dastehen, einzusetzen; aber wir können uns doch sicher auch den Fall denken, es sei dem Betenden die Wahl frei gestanden, sich des einen oder andern Titels zu bedienen. Ja wir werden diesen Fall nicht nur aus sprachlichen Gründen (sive) sondern vorzugsweise dann annehmen müssen, wenn wir eine Zeit finden, in der wirklich ein Herrscher König und Kaiser zugleich ist und die mit den sonstigen Merkmalen des Gelasianums nicht contrastirt. Einen solchen Fürsten haben wir an Karl seit dem Jahre 800. Von da an führte dieser den doppelten Titel Imperator Rom. und Rex Francorum[3]). Für die Kirche, die sich unsers Gelasianums bediente, war er vorzugsweise König. Als solchen

---

[1]) A. a. O. S. 90 f.

[2]) Gerade diese Charfreitagsgebete geben sich entschieden für in Gallien bearbeitet zu erkennen, indem sie in der Oration für den Papst so beten: Pro fam. Dei Papa nostro sedis apostl. ill. et pro Antistite nostro ill. Während Gerberts cod. Rhenaug. (cfr. l. c. pg. 79) gerade so betet, hat das eigentliche Gregorianum einfach: Pro Papa nostro ill. Schon die Praxis, nur am Charfreitag diese Gebete zu sprechen, ist gegen das alte Herkommen in Rom. Cfr. Amalar. l. c. l. I. cp. 11. Intimat supradictus libellus (Ord. Rom. scl.) ex Romana consuetudine debere 4. fer. ante publicum officium orationes, quas solemus in 6. feria agere, recitari.

[3]) Bei Pertz, Capitular. v. Jahre 804 findet sich ein Brief an den Bischof Garibald mit der Aufschrift: Carolus imperator gubernans Rom. imperium qui et rex Francorum.

schloß ihn nach dem ersten Römischen Ordo vor 800 sogar schon die römische Liturgie in ihr Gebet ein[1]). Schon nach der hergebrachten Gewohnheit also mußte der Königstitel beim Clerus beliebt sein und diese Gewohnheit nebst dem von Karl selbst genährten patriotischen Sinne der Franken ließ Manche den alten Titel auch nach 800 noch dem neuen vorziehen. Doch hatte jetzt auch dieser ein Recht und für die Verehrer des großen Herrschers viel Verlockendes. So entstand ein Schwanken, das man unbedenklich in die Liturgie selbst einführen konnte. Beleuchten wir diese Ansicht historisch etwas genauer. Gerbert[2]) hat einen andern Codex des Gelasianums aufgefunden, welcher nach allen seinen Merkmalen aus dem neunten Jahrhundert stammt[3]). Dieser läßt[4]) pro christianissimis imperatoribus vel rege nostro beten und fleht: Respice ad Romanum atque Francorum imperium. Hier ist ganz die gleiche Idee nur dahin weiter gebildet, daß man die volle Einheit des römischen und fränkischen Reiches betonen und doch den Herrscher beliebig entweder als König oder als Kaiser auffassen könne. Dieses Schwanken ist aber überhaupt charakteristisch für die neue Stellung des Franken-Reiches in der ersten Hälfte des neunten Säkulums. So hat Menard zu seiner Ausgabe des Gregorianums einen Codex aus Rheims benützt, dessen Redakteur selbst angibt, er habe zu schreiben begonnen anno XXXI. Regni Domni Nri. Caroli gloriosissimi regis Francorum, also unmittelbar vor Karls Kaiser-Krönung. Über der Arbeit verfloß gewiß geraume Zeit und so finden wir bereits auch in diesem codex das Gebet pro christianissimo imperatore vel Rege nostro — Romanum sive Francorum imperium. Ebenso verlangt der römische Ordo, welchen Cassander und nach ihm Hittorp herausgab, das Gebet pro rege Francorum sive imperatore. Kein Gelehrter zweifelt aber heute mehr, daß dieser Ordo ein Werk des neunten Jahrhunderts sei. Aus dieser Zeit schreibt sich noch eine andere Handschrift her, welche die Mauriner zur Herausgabe des Gregorianums benützten, der cod. Theodor. II.; dieser theilt mit dem Gelasianum die gleiche Titulatur des Herrschers. Allein die genannte Ausdrucksweise läßt für ihren Bestand nach Karls Kaiserkrönung noch

[1]) L. c. n. 28. Feria III. dicit orationem pro rege Francorum. Cfr. n. 24. Sabbato tempore Adriani institutum est, ut flecteretur pro Carolo rege.

[2]) Monumenta vet. liturg. Allem. tom. I.

[3]) Vgl. Ranke a. a. O. S. 95 ff.

[4]) L. c. pg. 79.

eine zweite Deutung zu. Karl ließ schon im Jahre 781 zwei seiner Söhne durch Papst Hadrian in Rom zu Königen salben und wies ihnen dann innerhalb des großen Frankenreichs einzelne Königreiche unter seiner Oberherrschaft zu. In einem solchen Theile des Landes konnte man wohl in der Liturgie entweder für den Kaiser oder dessen königlichen Stellvertreter beten.

Wenigstens wird sich eine andere Erscheinung im Gelasianum einzig mit Rücksicht auf diese historische Thatsache genügend erklären lassen. Wir meinen die Messen pro regibus, oder tempore belli. Ranke[1]) sagt zwar, der Plural reges lasse sich in diesen Gebeten einfach durch die Annahme erklären, daß sie in eben jener Zeit, wo Rom dem Rechte nach unter der griechischen Oberherrschaft, in der That jedoch unter der Gewalt der Gothen und also unter einer doppelten Obrigkeit stand, geschrieben seien. Allein eine solche Doppelherrschaft hat in Wirklichkeit nie bestanden. Vielmehr wurde Theodorich der Große (493—526) vom oströmischen Kaiser selbst als König von Italien anerkannt und hatte jenem nur unbedeutende Beweise der Ergebenheit zu geben[2]). Jedenfalls schalteten die gothischen Könige ganz frei und selbstständig über Rom und die Päpste konnten sich nur als ihre Unterthanen betrachten[3]). Sodann gab es in Konstantinopel Kaiser und keine Könige; der Erklärungsgrund ließe sich allenfalls noch für die obige Oration anführen, jedoch für diese Messen genügt er nicht, am wenigsten für Rom, wo der Kaisertitel einheimisch war. Ich kann mir aber überhaupt nicht denken, daß man in Rom für die römischen Könige der Gothen in der Liturgie sollte gebetet haben. Aus der Gothenzeit begreift sich wohl eine Messe[4]), wo gebetet wird: Contere hostes populi tui et delicta nostra, quorum merito nobis dominantur, emunda, aber durchaus nicht Gebete wie das folgende: Deus, qui praedicando aeterni regni Evangelio Romanum imperium praeparasti, praetende famulis tuis ill. principibus nostris arma coelestia; et pax ecclesiarum nulla turbetur tempestate bellorum[5]). So konnte die Kirche nur beten in der Zeit Karls und seiner Söhne, nicht aber, als sie unter dem, wenn auch meistens sehr milden Joche

[1]) A. a. O. S. 81.
[2]) Pütz, Grundriß der deutschen Geschichte, S. 17.
[3]) Döllinger, Kirche und Kirchen, S. 493.
[4]) Cfr Murat. l. c. pg. 728.
[5]) Cod. l. pg. 731.

der Arianer sich gedrückt fühlte. Wäre Rankes Ansicht die richtige, dann begreifen wir nicht, wie diese Messen noch in die Zusätze zum Gregorianum aus dem neunten Jahrhundert Eingang gefunden hätten. Der zweite Theil des Gregorianums nach Pamel[1]), welches sicher dem neunten Jahrhundert angehört, enthält genau dieselbe Messe für die Könige, wie das Gelasianum. Deßgleichen hat es unter n. 83 und 80 die Formulare 58 und 60 des Gelasianums. Ranke sucht das Vorkommen der Messe für die Könige bei Pamel dadurch zu rechtfertigen, daß jener Sammler auf die Erwähnung des Einen Oberhauptes sein Hauptaugenmerk richtete und die der Könige übersah. Es ist nämlich in der Sekrete und im Kanon der Messe der Singular illius gesetzt, während in den Collekten und der Postkommunio der Plural illis steht. Allein Jedermann sieht, daß die Hauptsache des Formulars nicht Ein Oberhaupt, sondern die reges sind, und wir können Ranke gar nicht beistimmen, daß die Verhältniße, von denen die ganze Messe getragen wird, zur Zeit der Zusammenstellung des zweiten Theils vom Gregorianum nicht mehr vorhanden waren. An ein „übersehen" der eigentlichen Bestimmung des Formulars dürfen wir um so weniger appelliren, als der Redakteur des Anhanges zum Gregorianum sich über seine Arbeit selbst folgendermassen äußert[2]): Quia sunt et alia quaedam, quibus necessario utitur sancta ecclesia, quae idem pater (scl. Gregorius) ab aliis jam edita esse inspiciens praetermisit (ist offenbar nur Ansicht unsers Herausgebers) idcirco operae pretium duximus ea carpere atque correcta et emendata in hujus corpore codicis seorsum ponere ut in hoc opere cuncta inveniret lectoris industria, quaecunque nostris temporibus necessaria esse perspeximus, quamquam pluriora etiam in aliis sacramentorum libellis invenissemus inserta. Also der Herausgeber will nur das Nothwendige und dieses in korrekter Form bieten und zu diesen Stücken gehören die genannten Messen, ein deutlicher Beweis, daß sie für die Verhältnisse unter Karl und seinem nächsten Nachfolger für nöthig und zweckdienlich erachtet wurden. Wir treffen sie darum auch in den von Gerbert beschriebenen, aber leider nicht selbstständig edirten cod. Sacram. von Rheinau und St. Gallen. Der erstere Codex ist sicher unter Karl dem Großen in Gallien geschrieben; das beweist seine gallische Schrift und die Masse von Schreib-

---

[1]) Liturg. latin. t. II.
[2]) Muratori l. c. II, 271.

fehlern. Er nun enthält gerade nur die eine Messe n. 72 des Thomas. Codex.[1]) Der etwas jüngere St. Gall.-Codex dagegen enthält überdies noch mehrere Messen pro regibus; dann die Formulare 67. 68. 70. temp. belli des Thomas. Gelasianums. Ein Hauptargument, daß alle diese Messen der Karolinger Zeit angehören, also unser Schluß auf Karl und seine Söhne richtig sei, liegt nach unserer Ansicht noch darin, daß in den allgemeinen Gebeten der römischen Charfreitagsliturgie, wie sie das missale Gallic. vetus[2]) aufgenommen hat, gleichfalls zum Gebete pro Christianissimis regibus aufgefordert wird. Die vollständige Anpassung des Gebetes an die bestehenden politischen Zustände in diesem Sakramentar zeigt zugleich, daß man sich nicht scheute, die liturgischen Gebete ganz nach den jeweiligen Bedürfnissen umzuarbeiten. So dürfte das Alter dieser Bestandtheile hinlänglich gekennzeichnet sein.

Gehen wir jetzt auf den Gelas. Taufritus und was mit ihm zusammenhängt selbst etwas genauer ein. Wir beginnen mit den Tauf-Ceremonien am Charsamstag. Hier[3]) wird zuerst unter Handauflegung der Exorcismus „Nec te latet“ vorgenommen; sodann folgt die Berührung der Ohren und Nase mit der vollen noch jetzt gebräuchlichen Formel; daran schließt sich die Abrenuntiation mit Oelsalbung. Hierauf spricht der die Handlung vornehmende Priester das Symbolum und eine Rubrik, wie die Täuflinge zu entlassen seien, bringt das Ganze zum Abschluß. Vergleichen wir diesen Ritus mit dem gleichen im Gregorianum nach seiner ältesten Gestalt in den codices bei Muratori, so fehlt es nicht an auffallenden Eigenthümlichkeiten. Zwar beginnt auch hier der Ritus ganz mit dem gleichen Exorcismus, aber

---

[1]) Gerbert. l. c. pag. 276. Prima haec missa pro Regibus (ut in Gelas. n 72) ex cod. Rhenaug. sumta est. — Idem pag. 277. Sequentes missas in solo San. Gallensi contentas et in Gelasiano apud Thomas t. VI. opp. occurrentes hic tantum indicare sufficiat. Missa in temp. belli orat. Deus cujus regnum pag. 199 alia Deus qui provid. pag. 201 alia Deus servientum tibi, ib. Secr. Propitiare Dne. ib. Praef. qui subjectas apud Murat. pag. 353. Ad comm. Protege Dne. pag. 200. Alia missa orat. Deus regn. omn. pag. 199 alia Protector noster pag. 202. Secreta sacrificium Dne. Praefat. sub cujus potestatis. Ad Comm. Sacro sancti corporis pag. 199. Missa contra paganos erat Deus qui conteris bella. pag 199 alia ompt. semp. Deus alia Hostium nostrorum pag. 200 Secreta hujus nos Dne. ib. Praef. Qui ideo malis. Ad comm. vivificet nos pag. 200.

[2]) Murat. l. c. II, 725.

[3]) Muratori l. c. I, 563.

die Formel bei Vornahme der Berührung von Ohren und Nase beschränkt sich ganz einfach auf das Ephata, welches wir bereits bei Ambrosius finden.[1] Die Oelung und Abrenuntiation werden wieder zugleich vorgenommen; die Wiedergabe des Symbolums geht dagegen hier dem Exorcismus voraus und die Schlußrubrik (aus einem Ordo genommen) bleibt weg. Es entsteht nun zuvörderst die Frage, haben wir es im Gregorianum mit dem von Gregor eingeführten Ritus zu thun? Dafür scheint außer der Einfachheit des ganzen Formulars besonders der Umstand zu sprechen, daß es zur Zeit, wo das Sakramentar in Gallien gebraucht wurde, in dieser Form nicht genügte, sondern im zweiten Theile ein neues eingesetzt wurde. Schon der codex vat. hat in diesem Anhang apertio aurium und Abrenuntiation sammt Salbung, wie unser Gelasianum[2]). Noch genauer stimmt mit demselben der codex Othobon. überein. Dieser schickt sogar dem Exorcismus die gleiche Rubrik voraus. Nur hat eine andere Hand noch später nach der Abrenuntiation die Salbungsformel: Et ego te linio ꝛc. eingesetzt. Diese Erscheinung spricht also wieder nicht für ein hohes Alter des Gelasianums und sie ist um so bedeutender, als schon der Ritus im ersten Theile des Gregorianums auf eine ziemlich späte Zeit hinweist. Denselben leitet nämlich die Rubrik ein: Ad reddentes dicit Domnus Papa post pisteugis. In Rom war eine solche Bemerkung höchst überflüssig; dagegen war sie für die Benützung des Sakramentars in Gallien von großem Interesse; allein erst Hadrian war es, welcher Karl dem Großen ein solches zum Zwecke der Einführung in Gallien zum Geschenke machte. So sind wir mit jenem Ritus im Gelasianum wieder auf das neunte Jahrhundert hingewiesen. Noch verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß der codex Rhenaug. des Gelasianums bei Gerbert verbo tenus den Taufritus des Greg. nach Muratori hat.

Gehen wir endlich zum eigentlichen Ausgangspunkt unserer Untersuchung, zu den Skrutinien über, wobei wir wieder zuerst Gregorianum und Gelasianum neben einander halten wollen; im ersteren finden sich weder Skrutinienmessen, noch ein Skrutinienritus. Letzteres begreift sich leicht, da der vollständige Taufritus ja erst im Anhang beigefügt ist. Mehr befremden muß jedoch der völlige Mangel der

---

[1]) S. o. S. 96.

[2]) Muratori l. c. II, 156.

Skrutinienmessen[1]). Soll es möglich sein, daß Papst Gregor die Skrutinien abschaffte, welche er doch bei Gelasius vorfand? Und noch sonderbarer das neunte Jahrhundert hätte dann, wie die ordines und die liturgischen Schriftsteller aus demselben beweisen, diesen Ritus wieder eingeführt! Gregor kommt in seinen Briefen häufig auf Taufgebräuche zu sprechen, ein Skrutinium nennt er nirgends. Bei Isidor von Sevilla, der doch bereits über unsere Zeit hinausfällt, bietet sich uns gleichfalls nicht das Geringste dar, was auf ein Skrutinium schließen ließe; freilich ging die spanische Kirche auf liturgischem Gebiete ganz ihre eigenen Wege. Aber doch ist Ildephons von Toledo der erste, bei dem wir etwas am Skrutinienritus höchst Merkwürdiges finden. Zu seiner Zeit wurde die apertio aurium am gleichen Tage vorgenommen, wo das Symbolum übergeben wurde[2]). Es wäre nur interessant zu erfahren, ob nach altspanischer[3]) Sitte diese traditio symb. erst am Palmsonntag vorgenommen wurde oder schon früher, etwa am Mittwoch der vierten Fastenwoche, wo wir sie im Skrutinienformular finden. Allein Ildephons nennt nur den Gründonnerstag als Termin der Wiedergabe[4]), den Termin der Uebergabe verschweigt er.

Sehen wir uns daher in den gallischen Liturgien, die zu Gregors Zeit schon bestanden[5]) und bis auf Karl den Großen sich erhielten[6]), nach einem Skrutinienritus um. Das älteste Denkmal dieser Liturgie ist das sogen. Missale Gothicum[7]). Dasselbe bietet unserer Untersuchung weiter nichts als eine missa in trad. symboli. Aus ihrem Inhalt geht unbestreitbar hervor, daß sie am Palmsonntag

---

[1]) Nicht nur bei Muratori, sondern ebenso gut bei Pamel und Menard fehlt jede Spur, worüber die Herausgeber nicht wenig erstaunt sind.

[2]) De cogn. bapt. bei Migne curs. Patrolg. t. 96 pag 111 ff. cap. 29. post exorcismos tanguntur auriculae oleo bezieht sich zurück auf cap. 27 post exor. unguntur oleo und dann heißt es cap. 34 symbolum competentes in die unctionis accipiunt.

[3]) Isidor de eccl. off. II, 17.

[4]) Ebd. cap. 34.

[5]) August. epist. ad Gregor. (epist. l. XI, 64) altera missarum consuetudo est in Romana ecclesia, atque altera in Galliarum ecclesiis tenetur.

[6]) Hilduin (Abt v. St. Denys seit 814, † 842). Antiquissimi missales libri continentes ordinem Missae more Gallico, qui ab initio receptae fidei usu in hac occidentali plaga est habitus, usque quo tenorem, quo nunc utitur, Romanum susceperit.

[7]) Bei Murat. l. c. t. II. p. 575. ad. Thomas. op. ed. Vezzosi tom. VI.

gefeiert wurde. Daraus allein läßt sich aber schon mit aller Sicherheit schließen, daß in der Zeit, welche dieses Missale benützte, der uns bekannte Skrutinienritus nicht in Uebung war. Denn nach diesem fällt die trad. symb. auf fer. 4 post. dom. 4 quadrag. Und doch ist dieses Sakramentar nicht besonders alt. Denn es enthält schon die Messe in festo s. Leodegarii martyris, dessen Martyrium erst ins Jahr 678 fällt. Am Schlusse hat es sogar noch ein Bruchstück einer missa cotidiana **Romensis**. Leider ist diese und damit auch der ganze cod. nicht vollständig. Noch einen sichern Beweis gegen das Vorhandensein der Skrutinien zu jener Zeit dürfen wir nicht unerwähnt lassen. Das Missale hat den ganzen gallischen Taufritus vom catech. facere angefangen für Charsamstag einheitlich zusammengestellt. Solches verträgt sich mit der Skrutinienordnung nicht.

Merkwürdiger noch indeß ist das miss. Gallic. vetus.[1]) Dieses hat für den Palmsonntag die gleiche Messe wie das missale Goth. und an dieselbe anschließend sogar ein Formular der expositio symb. Dieses ist leider verstümmelt, so daß wir nicht ersehen können, ob sich nicht etwa eine Erklärung der orat. Dominica angeschlossen hätte. Um so mehr muß es auffallen, daß der genannten Messe wirklich schon ein Ritus ad catech. faciendum vorangeht, wovon leider nur der Schluß erhalten ist. Dieser aber zeigt gleich dem folgenden Exorcismusformulare eine gänzliche Selbstständigkeit gegenüber dem römischen Ritus. An diesen Exorcismus schließt sich eine andere trad. vel expos. symb. an. Der expos. symb. folgt eine solche der Evangelien, in aurium apertione ad electos. Dann bietet uns das Missale praemissiones ad scrutamen und endlich eine praef. orat. Dom. Es wird sich nun vor Allem fragen, wann und wie ist dieses Doppelformular entstanden? Daß hier ein späteres Einschiebsel vorliege, ist ausgemacht, so bald man gewahrt, daß neben den der gallischen Liturgie am Charfreitage oder besser Charsamstage eigenthümlichen collectiones in diesem Codex auch die Orationen der römischen Liturgie in fer. 6 sich finden. Bei dieser Wahrnehmung kann es nicht zu gewagt erscheinen, wenn wir behaupten: Die Kirche, welcher dieses Missale angehörte, wollte sich der Einführung einer neuen Liturgie nicht sogleich fügen, sondern suchte durch Aufnahme der eigenthümlichsten neuen Riten den Besitz der alten liebgewonnenen Liturgie sich zu erhalten. Diese Bestrebungen aber müssen wir unter Karls Regierung setzen, wenn wir in diesen Orationen, den

[1]) Id. l. c. pag. 718.

eigenen, wie den angenommenen, nicht für einen König oder Kaiser, sondern pro christianissimis regibus[1]) oder pro famulis, quibus orbis regimen et rerum advenas dedisti[2]) beten hören. Wie die eine Reihe der Charfreitagsorationen, so sind auch die expos. evangel. und die praef. orat. Dom. der römischen Liturgie entnommen. Die erstere gibt sich schon durch die vox „Electi" als römische zu erkennen, wofür in Gallien stets competentes gebraucht war. Das ganze Formular stimmt, die schlechte Orthographie abgerechnet, durch welche sich diese gallischen Liturgien überhaupt bemerkbar machen, mit dem Formulare des Gelasianums überein. Die Erklärung des Vater unser ist allem Anscheine nach gleichfalls dorther geholt. Angesichts dieser Erscheinung bildet sich die Vermuthung, das Gelasianum und missal. vet. Gallic. müssen aus einer Quelle geschöpft haben. Diese wird kaum eine andere sein als ein römischer ordo scrutinii. Sehen wir uns nach der Existenz eines solchen um, dann bleibt unser Nachforschen wieder vergeblich, sobald wir über die Schwelle des neunten Jahrhunderts zurücktreten. Amalar ist wieder der erste, welcher für das Dasein eines solchen Ordo einsteht.[3])

Eigenthümlich sind dem missale Gallic. vet. noch die praemissiones ad scrutamen.[4]) Aus diesem Titel wird jeder vermuthen, es wäre dies eine Einleitung zu dem eigentlichen Akte; doch dem ist anders. Diese praemissiones stehen nicht am Anfange, sondern zwischen den zwei letzten Stücken des ganzen Formulars, nämlich zwischen der expos. evangeliorum und der praefatio orat. Dom. So läßt sich gar nicht sicher absehen, wozu sie denn eigentlich gedient haben. Ist ihr jetziger Platz der ursprüngliche und eigentliche, und müssen wir uns die Akte des Formulars nicht auf einmal vorgenommen denken, dann hat es nichts Unwahrscheinliches, daß die praemissiones einer probeweisen Wiedergabe des Symbolums vorangeschickt wurden.

---

[1]) Murat. II, pag. 725. Oremus et pro christianissimis Regibus, ut Deus et Dominus noster subditas illis faciat omnes barbaras nationes ad nostram perpetuam pacem. Wer denkt nicht an Karls und seiner Söhne Feldzüge gegen die Sachsen, Avaren rc., wenn er dieses Gebet an Galliens Altären sprechen hört?

[2]) Ebd. pag. 737.

[3]) L. c. l. I, 8. Scrutinium proprium habet syntagma et propriam missam.

[4]) Dieselben bestehen in einer Oration mit Prosphonese; beide Stücke sind ziemlich umfangreich und enthalten herrliche Gedanken.

Doch sei dem, wie ihm wolle, für uns genügt es zu sehen, wie man hier bestrebt war, die römische und gallische Liturgie, welcher die praemissiones angehören, harmonisch zu verbinden.

Dieselben Wahrnehmungen wie im missale Gallic. vetus können wir großentheils in einem andern Denkmale gallischer Liturgie machen, nämlich in dem von seinem Herausgeber, Mabillon, sogen. Sacramentarium Gallicanum. Dieses ist glücklicher Weise sogar vollständig. Gleich am Anfang steht die missa Romensis cotidiana mit dem Canon. Die Namen im Communicantes sind, ein paar abgerechnet, ganz die gleichen wie im Gelasianum; auch Gregor steht darunter. Ganz nach gallischer Sitte treffen wir für Palmsonntag, wie in den voraus besprochenen gallischen Sakramentarien die missa in traditione symb. Ihr geht unmittelbar eine Erklärung des Symbolums vorher, eingeleitet durch die expositio evangeliorum. Letztere gibt durch die Ueberschrift: „In symb. ad aurium apertionem ad electos"[1]) deutlich ihre römische Herkunft zu erkennen. Diese Aufschrift, welche hier die mit der Gelasianischen gleichlautende Evangelienerklärung trägt, die ganze Auffassung des Aktes als einer traditio symb. vorgenommen am Palmsonntag versichert uns, daß wir es keineswegs mit einem Skrutinium im Sinne des Gelasianums zu thun haben. Fehlen ja bei dieser Gelegenheit alle sonstigen liturgischen Vorbereitungsakte, namentlich die für ein Skrutinium unentbehrlichen Exorcismen. Der ganze Taufritus ist vielmehr unter die Charsamstagsliturgie aufgenommen und zwar nach der Kerzenweihe in eigenthümlicher Gruppirung. Zuerst steht der ordo ad christ. fac.; dann folgt die Taufwasserweihe, nach ihr der Exorcismus über den Täufling, die apertio aurium, Oelsalbung u. s. w. Von Gebeten für die Obrigkeit enthält das Sakramentar an der Ostervigil eine Oration pro pace populi et regum ohne konkretes Gepräge; sie hat das Wohl der gesammten Christenheit im Auge. Ferner enthielt es ursprünglich nur eine missa pro principe. Aber durch eine Anmerkung des Herausgebers[2]) werden wir versichert, daß über eine Präfation von späterer Hand die Aufschrift gesetzt war: „Missa pro regibus." In der Messe selbst wird für den

---

[1]) Unter den orationes in vig. Paschae dagegen führen die Täuflinge den Namen Competentes.

[2]) Murat l. c. pag. 939. (a) Hoc loco anteponitur secunda quidem, sed antiquissima manu missa pro regibus, quam post sequentem contestationem, in qua de rege agitur, referimus.

princeps gebetet, ut devictis universis undique gentibus pacifice innumeros per annos suo feliciter splendeat in regno. So gehört auch dieses Sakramentar offenbar der Uebergangsperiode an, und hat noch Karls großartiges Werk durch sein Gebet fördern helfen. Wenn nun nach allgemeinem Einverständnisse der Gelehrten das sogenannte Gelasianum in Gallien im Gebrauche war, und Zustände des gallischen Reiches vor Augen hat, die offenbar jünger sind, als jene, die den gallischen Liturgien[1]) vorlagen, so kann kein anderer Schluß erlaubt sein, als die Verwendung des gelasianischen Sakramentars falle in eine Zeit, wo die gallische Liturgie trotz ihres beharrlichen Widerstrebens ganz hatte weichen müssen. Dieser Kampf der zwei Liturgien beginnt aber erst unter Karl dem Großen; mithin hat das Gelasianum kein höheres Alter zu beanspruchen, als den Anfang des neunten Jahrhunderts.

Dieses wollen wir nun an seinem eigenen Skrutinienformulare abschließend darthun. Dasselbe enthält das symb. CS. Dieses Symbolum war aber in Rom nach dem Zeugnisse des ersten römischen Ordo beim Taufritus so wenig gebräuchlich als beim Gottesdienste.[2]) Zur Messe wurde es in Gallien nach Walafrid Strabo[3]) erst am Ende des achten Jahrhunderts beigezogen. Aelter kann es aber auch beim Taufritus nicht sein. Denn die Symbolerklärungen der altgallikanischen Liturgie haben sämmtlich das apostolische Symbolum in sich.[4]) Das gleiche gilt von den Schriften, welche sich Karl über den Taufritus vorlegen ließ.[5]) Nur unser Gelasianum und der Ordo, welchen

---

[1]) Wären am Ende des sechsten Jahrhunderts in Gallien die Skrutinien in Uebung gewesen, dann würden Concilienbeschlüsse, wie der 3. Canon von Macon (585), eine andere, viel präcisere Fassung erhalten haben.

[2]) Ord. Rom. I n. 38 imposita manu super capita baptizandorum dicat excelsa voce: „Credo in Deum“. In der Messe hat das Symb. CS. in Rom bekanntlich erst 1014 einen Platz gefunden. Berno Augiensis, De rebus quibusdam ad missam spectantibus cap. II.

[3]) De reb. eccl. cap. 27.

[4]) Sacramentar. Gallic. bei Murat. II, 830, missale Gall. vet. ebendas. pag. 711 und pag. 721.

[5]) Alcuin. ep. 75. ad. fratres Lugd. Leidradus de bapt. cap. IV. Amalarius episcop. ep. ad. Carol. Magnum b. Frobenius opera Alcuini t. II vol. pag. 520 ff. Anonymi brevis tract. de sacram. bapt. u. Magni Senon. eps. libellus de myst. bapt. beide bei Martene de ant. eccl. ritib. l. I. cp. I. art. XVIII. Caspari a. a. O. S. 218 sagt zwar, letztere Schrift habe das apostolische und Constanplt. Symbolum im Auge und dieses ist auch ganz richtig; allein dabei zeigt sich doch ganz unverkennbar, daß sie das apostolische Symbolum als Taufsymbol betrachtete.

Hittorp herausgab, haben unter den gewöhnlich als sehr alt angesehenen liturgischen Büchern das Nic.-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntniß. Es enthält bei Hittorp den Zusatz filioque, welcher im Gelasianischen Taufritus fehlt. Dieses Fehlen haben Thomasius[1]) und Muratori als Beweis angesehen, daß unser Gelasianum vor das Jahr 800 falle. Der erstere sagt, in Deutschland und Gallien wäre der Zusatz schon seit dem siebenten Jahrhundert im Gebrauch gewesen; folglich, da der codex des Gelasianums aus Gallien stamme, so müsse er über jene Zeit zurückreichen. Richtiger bemerkt schon Muratori, jener Zusatz sei in Gallien vor dem Jahre 800 üblich gewesen, aber Leo III. habe ihn 809 untersagt. Wirklich haben die Synoden von Frejus 791 und Aachen 809 gegen die Adoptianer das filioque angenommen. Allein daraus folgt, daß ihn auch unser Symbolum haben sollte, da es offenbar erst in Gallien in die Taufliturgie gekommen ist, weil die römische Kirche des apostolischen Glaubensbekenntnisses sich bediente. So könnten wir kurzweg mit Berufung auf die Mißbilligung des Zusatzes durch Leo III. und die bisher angeführten Indicien für das spätere Alter des Gelasianums sagen, der Mangel des filioque weise gerade auf die Zeit nach dem Jahre 809 hin. Wir haben aber dafür nach meiner Ueberzeugung noch zuverlässigere Spuren. Leo III. ließ es nicht einfach dabei bewenden, die Einschaltung des filioque zu untersagen; er ließ vielmehr zum Schutz des orthodoxen Bekenntnisses zwei silberne Tafeln in der Peterskirche aufhängen, auf denen das Symbolum ohne den ihm mißliebigen Zusatz lateinisch und griechisch eingegraben war. Abälard theilt uns in einer seiner Schriften Leo's lateinische Uebersetzung mit. Diese bildete die griechischen Participia nach, während die Synode von Frejus lauter Relativsätze gebildet hat. Solche muß ursprünglich das Gelasianum ebenfalls gehabt haben. Später hat dann der Redacteur des durch Thomasius veröffentlichten Codex die Verba ins Participium gestellt, das Relativum aber stehen lassen. Schon dieser unsinnige Text, wenn man so sagen darf, spricht für die gallische Genesis des gelasianischen Taufsymbols. Nehmen wir aber die Relative heraus, so ergibt sich eine fast wörtliche Uebereinstimmung zwischen Leo's Symbolum und unserm gelasianischen.[2]) Sollte dieses zufällig sein oder dürfen wir eine Ueber-

---

[1]) Opp. ed. Vezzosi t. VI. praef. pag. II.

[2]) Cousin, ouvrages inédits d'Abélard. Sic et non pag. 26. Credo in unum Deum, Patrem omnipt., factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium,

arbeitung nach Leo's Redaktion annehmen? Man könnte einwenden, das Symbolum der Synode von Toledo (a. 589) enthalte ja gleichfalls die Participialconstruction und da Gallien das Symbolum von Spanien herüberbekommen habe, so brauche man nicht zu einer Erklärung zu schreiten, welche das Alter des Sakramentars so tief herabsetzt. Allein gerade die Einführung des Symbolums von Spanien her, wo das filioque schon seit 589 in demselben stand, drängt logisch nothwendig dazu, daß der Zusatz auch im Gelasianum stehen sollte, wenn dieses ein so geschätztes Alter beanspruchen will. Ferner ist die Uebereinstimmung zwischen der Uebersetzung der Väter von Toledo und dem Gelasianum nicht so genau, wie zwischen diesem und dem Symbolum Leo's. Dann kann man sich von der ursprünglichen Relativ-Construction des Gelasianums überzeugen, wenn man den ordo Rom. nach Hittorp zur Hand nimmt. Hier stimmt Einleitung und Schluß der tradit. symb. vollständig zum Gelasianum, aber das Symbolum selbst hat außer den Relativsätzen noch das filioque; überhaupt ganz den jetzigen Wortlaut, wie ihn schon das Concil von Frejus angibt. Leo hat ausdrücklich die Entfernung des Zusatzes verlangt; sollten die Gesandten, welche doch selbst Bischöfe waren, seinem Verlangen kein Gehör geschenkt haben? Ich glaube kaum; denn sie sagten es dem Papste indirekt wenigstens zu.[1])

Die Verhandlung zwischen Leo und dem Gesandten bringt aber noch nach einer andern Seite hin das Alter des gelasianischen Skrutinienritus in schlimmen Verdacht. Wenn nämlich dem Akolythen

---

et in unum Dom. J. Chr. filium Dei unigenitum et ex patre natum ante omnia saecula; lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, natum non factum; consubstantialem Patri; per quem omnia facta sunt; propter nos homines et propter nostr. salutem descendentem de coelo et incarnatum de Spiritu sancto et Maria virgine, humanatum, crucifixumque pro nobis sub Pontio Pilato et passum et sepultum et resurgentem tertia die secundum scripturas et ascendentem in coelum; et sedentem ad dexteram Patris; et iterum venturum cum gloria judicare vivos et mortuos; cujus regni non erit finis. Et in Spiritum s., Dom. et vivificatorem, ex patre procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et conglorificandum; qui locutus est per prophetas; in unam s. cathl. et apostolicam ecclesiam. Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum. Spero resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. Venturi hat auch die Ausgabe des Thomas. codex bei Vezzosi, Thomasii opp. t. VI.

[1]) Missi. Sublatis his, quae vultis bonum est, ut idem symbolum cantetur.

der Auftrag gegeben wird, das Symbolum zu singen[1]), so ist dieses so wenig römische Sitte, daß es Leo nur nothgedrungen in Gallien geschehen läßt[2]). Bereits vor dem Jahre 811 war er hiezu um die Erlaubniß angegangen worden; als er nun von der Gesandtschaft die Einschaltung des filioque erfuhr, bereute er seine Erlaubniß, getraute sich aber doch nicht dieselbe zurückzuziehen.[3]) Zwar beriefen sich die Gesandten auf die Gewohnheit einzelner gallischer Kirchen das Symbolum zu singen; allein diese Gewohnheit war doch eine sehr junge und eigentlich noch gar nicht so zu nennen. Denn sonst würde man nicht ihre allgemeine Einführung für bedenklich gehalten und sich nach Rom an Leo gewendet haben. Uebrigens sagt Walafrid Strabo, der dies aus eigener Erfahrung oder wenigstens aus zuverlässigster Mittheilung wissen kann, man habe gerade zum Zwecke der Absingung das Konstantinopolitanum an die Stelle des bis dahin üblichen apostol. Symbolums gesetzt. Dieses aber wurde wirklich nach dem Miss. Gallic. vetus[4]) und dem Sacramentarium Gallic.[5]) vom tradirenden Bischof (Priester) recitirt, aber nicht gesungen und doch stammt ersteres schon nach den oberflächlichsten Gründen aus dem 8. Jahrhundert.[6]) Allein selbst angenommen, Walafrid berichte falsch und in einzelnen Kirchen sei das Absingen des Konstplt. Symbolums bei der Taufe bedeutend älter, so müssen wir diese Annahme doch wieder aufgeben, wenn wir die Geschichte der Skrutinien weiter verfolgen.

Wie bereits bemerkt wurde, ist Amalar der erste, welcher Skrutinien anführt. Schon vor ihm begegnen wir seit dem Jahre 789 wiederholt in den fränkischen Kapitularen einer Verfügung Karls, nach römischem Ritus zu taufen. Den Zwecken dieses Gebotes kommt das Gregorianum nach Muratoris und Pamels Ausgaben auch wirk-

---

[1]) Dicit acolythus symbolum graece decantando.

[2]) Papa. Quod asseritis vos ita cantare, quoniam alios in istis partibus vobis priores audistis cantasse· quid ad nos? Nos id ipsum non cantamus sed legimus et legendo docere nec tamen legendo aut docendo addere quippiam symbolo inserendo praesumimus. Die Bemerkung gilt allerdings zunächst für die Messe, darf aber wegen des docere unbedenklich auch für die Taufe angerufen werden.

[3]) Papa: Bonum est, ut idem symbolum cantetur. Quod tamen non imperando sed ut prius permittendo dicimus.

[4]) Muratori l. c. II. pag. 710 et 720.

[5]) Id. II. pag. 830.

[6]) S. o. S. 123.

lich nach. Bei Muratori sehen wir im zweiten, nicht gregorianischen Theile des Sakramentars für Charsamstag den römischen Taufritus einheitlich zusammengestellt, natürlich ohne trad. symb., orat. Dom. und expos. evangl. Den gleichen Platz hatte derselbe Taufritus in Pamels codices wie der Index zum zweiten Theile darthut. Aber Pamel hat den Taufritus im eigentlichen Gregorianum am Charsamstag eingesetzt. Völlig unverständlich ist mir Gerbert mit seinen Angaben über den cod. Rhenaug. Gelas.[1]) Nur soviel ist klar, daß der Taufritus hier ebenfalls nur in einem Anhang vorkommt, und daß er ganz übereinstimmte mit dem sog. gregorianischen. Allein ob demselben die Unterstellung unter die Eingangsformel des Skrutiniums durch spätere Redaktion nicht doch widerfahren sei, lassen Gerberts Aeußerungen und seine Zusammenstellung der Formulare nicht mehr erkennen. Ebenso würde hieraus kein Mensch mit Sicherheit schließen können, daß der Codex Skrutinienmessen enthalten habe.[2])

Wir sehen also in den liturgischen Denkmälern noch die Ueberreste einer Zeit, wo man freilich zunächst in Gallien noch keine Skrutinien gefeiert hat. Aber von langer Dauer kann dieselbe nach der Bekanntschaft mit der römischen Liturgie nicht gewesen sein. Denn schon das Concil von Mainz (813) verlangt die Abhaltung eines Skrutiniums nach römischem Ordo, um Eintracht und Gleichförmigkeit im Taufritus herzustellen.[3]) Auf die Einführung der Skrutinien durch Karl und die vorherige Unbekanntschaft der gallischen Bischöfe mit denselben

---

[1]) L. c. pag. 248. Codex noster Rhenaug. Gelas. post preces matutinales et vespert. complectitur ordinem, qui in administrando baptismo in quadrag. ritu Gelas. olim adhibebatur; qui vero in edito Ven. Thomasii opp. tom. VI l. I suo loco habetur incipiendo scl. dominica tertia quadragesimae sive feria II, ubi scrutinia electorum sive baptizandorum sumebant initium. Quamvis vero hic ordo baptisterii ad missas haud pertineat, eum tamen hic damus cum et in editis iisdem sit insertus. — Id. pag. 252. Sequitur hic (post exorcism. sal.) in editis expositio evangeliorum in aurium apertionem ad electos praefatio symboli et orat. Dom., quae omnia in nostro codice non continentur. Man sieht hier Gerberts Unzuverlässigkeit. Zuerst sagt er, sein Codex enthalte den Ritus des Gelasianums, dann versichert er wieder, daß gerade die Hauptsache des gelasianischen Skrutinienritus fehlt.

[2]) Id. pag. 85. In Rhenaug. seorsim post totius anni officia sequitur in parte II ordo baptisterii cum missis etiam pro scrutinio.

[3]) Can. 5. Sacramenta bapt. volumus ut concorditer atque uniformiter secundum Rom. ordinem inter nos celebrentur atque conserventur i. e. scrutinium ad ordinem bapt.

weisen ferner insbesondere die Fragen hin, welche Karl nach dem Jahre 800 an die gallischen Oberhirten über den Skrutinienritus gestellt hat. „Was ist Skrutinium?" Diese Frage rief verschiedene Antworten hervor, welche die Verlegenheit des fränkischen Episcopats schlagend beleuchten. Wie bereits am Eingange dieses Paragraphen dargelegt wurde, gab Magnus von Sens eine doppelte Antwort. Ganz anders spricht sich Theodulf[1]) von Orleans aus; er kann sich das Skrutinium nur als katechetisches Examen an geistig Gereiften denken und beruft sich hiefür auf das Zeugniß der Geschichte. Von vorzüglicher Wichtigkeit für unsere Frage nach dem Alter des gelasianischen Skrutinienritus dürfte die Antwort des Erzbischofs von Lyon sein. Er führt nämlich an[2]), daß einige den gesammten Complex der liturgischen Akte, die an mündigen Katechumenen und Competenten vorgenommen werden, für Skrutinien erklären.

Das Mainzer Concil verlangt ein Skrutinium. Manche scheinen dies mit der alten trad. symboli am Palmsonntage vereinigt zu haben; wenigst spricht Rhabanus Maurus noch von dieser alten Praxis, das Symbolum an jenem Tage zu übergeben.[3]) Ich glaube nicht zu irren, wenn ich die Abhaltung eines Skrutiniums am Palmsonntag

---

[1]) De bapt. cap. 8. Qui illius jam sunt aetatis, ut rationem credulitatis suae reddere possint, diligenti examine scrutandi sunt, utrum veraciter credant, an alicujus falsitatis in eis macula celetur, ne dum aut tum ore aut favore terrenarum potestatum aut adquisitione quarundam rerum ad bapt. sacramentum ignorantibus ministris ecclesiae perveniunt, tradatur sanctum canibus. Hunc enim morem ecclesia servare consuevit, ut per aliquod dierum spatium hi, qui in solemnitate paschali baptizandi sunt, scrutentur, ut instructis et doctis et simplici corde ad fidem venientibus vitae sacramenta impertiantur; quibus ut aptiores inveniantur bapt. sacramenti et eorum fides probabilior sit, quaedam fiunt corporaliter, quae spiritali gustu degustata mysticum quid et spiritale sapiant. Tangantur itaque de sputo nares et aures etc. Theodulf würde also im besten Falle ein liturg. Skrutinium ohne Exercismen, aber mit apertio aurium kennen.

[2]) De sacramento bapt. (Mabillon, analecta vet. t. III.) Haec tota actio quae super catechumenis et competentibus celebratur a quibusdam scrutinium vocatur, non ob aliud nisi a scrutando, eo quod ibi scrutarentur corda credentium et dubitantium a sacerdotibus, ut intelligerent, quis jam rite ad bapt. admitteretur, quis adhuc differretur.

[3]) De instit. cleric. l. II. cap. 35. De die palmarum. Hoc autem die symbolum competentibus traditur, propter confinem Dom. Paschae solemnitatem.

auch von der Kirche befolgt sehe, welche sich des von Thomasius edirten Gelasianums bedient hat. Ist ja der Skrutinienritus in demselben gerade für diesen Tag eingeschaltet und die apertio aurium nicht für Mittwoch nach Laetare angesetzt, wie es die Sitte, mehrere Skrutinien zu halten, vorschrieb. Wäre sie am genannten Tage vorgenommen worden, so dürften wir dieses um so zuversichtlicher angegeben erwarten, als gerade dieses Skrutinienformular verhältnißmäßig reich an Rubriken ist.

Allein da wird man auf den Anfang des Formulars hinweisen, wo ausdrücklich der Montag nach dem dritten Fastensonntag als Skrutiniumtermin angesetzt. Ferner wird man sagen, das Gelasianum habe drei Skrutinienmessen, folglich müssen drei Skrutinien gehalten worden sein und nicht ein einziges. Keine dieser beiden Thatsachen vermag unsere Ansicht zu widerlegen. Wenn jederzeit in der Kirche unseres Gelasianums das Skrutinium am Montag nach Oculi gefeiert wurde, warum hat es dann seinen Platz bei der Liturgie des Palmsonntags? Ist einmal ein Ritus in die Ordnung des Kirchenjahres eingefügt, dann darf angenommen werden, er sei auch in dieser Ordnung vollzogen worden. Uebrigens verursacht diese Rubrik, das Skrutinium am Montag zu halten, große Schwierigkeit, wenn man sie neben die Skrutinienmessen hält. Fallen auch nach Allem, was wir außerdem derartiges haben, Skrutinienmessen und Skrutinium zusammen oder besser gesagt, wird dieses regelmäßig während der Skrutinienmesse gehalten, so wäre doch an sich denkbar, daß man die Messe schon Tags zuvor für die Täuflinge celebrirt hätte. Allein die Skrutinienmessen des Gelasianums setzen gerade die gewöhnliche Praxis bestimmt voraus, indem sie im Kanon die Namen der Pathen und Täuflinge einschalten heißen. Die Namensangabe aber bildet die Einleitung zur Skrutinienhandlung, wie allerwärts so auch nach den Rubriken des Gelasianums. Folglich müssen wir uns das erste Skrutinium in die erste Messe am dritten Fastensonntag selbst hineindenken. So leidet die Skrutinienordnung des Gelasianums selbst an unvereinbaren Widersprüchen und wir werden nicht anders zurecht kommen, als wenn wir drei Perioden in der allmäligen Ausbildung dieser Skrutinien festsetzen. Zuerst ein Skrutinium am Palmsonntag. Dann feierte man statt des einen drei Skrutinien am 3., 4. und 5. Fastensonntage. Diese Dreizahl ist uns auch anderweitig als gewöhnlich eingehalten bezeugt und gerade in einem Briefe, der die Fragen Karls des Großen über den Taufritus

berührt.[1]) Für die Kirche unseres Gelasianums kam jedoch auch noch eine Zeit, wo sie nach der gewöhnlichsten Praxis des Mittelalters sieben Skrutinien abzuhalten für gut fand. Diese Zahl kennt bereits Amalar und zwar aus einem römischen Ordo.[2]) Damit ist Rom als die Heimath der Skrutinien gekennzeichnet; aber wann sie hier aufkamen, darüber fehlen alle sichern Anhaltspunkte. Nur so viel läßt sich sicher behaupten: Gregor der Große kannte sie nach seinem Sakramentar und seinen sonstigen Schriften zu schließen noch nicht. Das Sakramentar enthält vielmehr ein positives Zeugniß gegen sie; wenn die betreffende Stelle ächter Bestandtheil desselben ist. Es führt nämlich eine Oration der Taufliturgie (Aeternam ac justiss. pietatem) an unter dem Titel: Oratio super infantes in quadragesima ad quatuor evangelia. Hier ist also weder die Rede von Skrutinien noch von einer apertio aurium, von welchem Ritus im Skrutinienritual die expositio evgl. immer benannt wurde. Ferner ist hieraus ersichtlich, daß jene sogenannte Erklärung der Evangelien für sich allein vorgenommen wurde und daß kirchlich kein bestimmter Tag für ihren Vollzug festgesetzt war. Von großer Wichtigkeit wären nach unserm Dafürhalten überhaupt genaue Nachrichten über die Entstehung dieser expos. evgl. Für die ersten sechs Jahrhunderte konnten wir nicht ein Zeugniß für ihren Bestand auffinden und außer dem Gregorianum und den Skrutinienformularen wird sie nicht erwähnt. Allerdings ist man gewohnt, die expositio evgl. durch einen Brief Gregors nicht allein für Rom, sondern eben so gut für Ravenna bestätigen zu lassen[3]); allein gewiß ganz mit Unrecht. Nach dem Zusammenhange jener Stelle wird dem sehr leidenden Bischof Marianus während der Ostertage die gewöhnlichen Homilien zu halten untersagt, weiter nichts. Die expos. evangeliorum (oder gewöhnlicher apertio evangeliorum genannt) in den Skrutinien nimmt nicht der Bischof vor, sondern durchgängig ein Presbyter mit vier Diakonen.

---

[1]) Joh. Diac. ep. ad. Senar. cp. 2. Scrutinium quid sit aut quare tertio ante Pascha scrutinentur infantes.

[2]) L. c. l. I. cap. 8. Quarta fer. 4. hebd. quadrag. agitur scrutinium tertium, quod maximum est inter septem scrutinia. Cfr. Ordo Rom. apud Hittorp. l. c. p. 22.

[3]) Greg. ep. l. XI. ep. 33. ad Marin. episc. Rav. A vigiliis temperandum est. Preces quae super cereum in Ravennati civitate dici solent, vel expositiones evangelii, quae circa paschalem solemnitatem a sacerdotibus fiunt, per alium dicantur.

Somit glauben wir den gelasianischen Skrutinienritus, soweit und so gründlich es dermalen geschehen kann, besprochen und sein Alter beleuchtet zu haben. Ist unser Resultat gegründet, dann wird man freilich nicht umhin können, dieses Missale für ein sehr verändertes zu erklären. Besser würde ihm wohl der Name stehen, welcher in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts für ein ähnliches Werk in einem Schatzverzeichnisse gebraucht ist [1]: „Missalis Gregorianus et Gelasianus modernis temporibus ab Albino ordinatus" [2]. Die Redaktion durch Alkuin wird dem von Thomasius edirten Codex freilich nicht zuzuschreiben sein, gerade wegen der Skrutinien und weil Alkuin in seinen Schriften als Taufsymbol stets das apostolische vorführt. Jedoch bin ich sehr geneigt, nach dem Wortlaut der praefatio symboli anzunehmen, das gelasianische Skrutinienformular habe ursprünglich ebenfalls das apostolische Symbolum in sich begriffen. Dafür spricht nicht blos, daß wir Rom als Heimath der Skrutinien zu nehmen haben, wo das apostolische Symbolum wirklich bei der Taufe verwendet war, sondern auch die Prädikate, welche in der genannten Präfation dem Symbolum beigelegt werden. Diese werden nämlich in den Reden der Väter bei der trad. symb. stets dem apostolischen Symbolum zugesprochen. Der Umstand, daß auch der griechische Text in das Formular aufgenommen ist, spricht kaum gegen unsere Vermuthung. Denn das apostolische Symbolum findet sich wirklich in liturg. Denkmälern des neunten und zehnten Jahrhunderts in lateinischer und griechischer Sprache neben einander [3]. Doch weist andererseits das Konstantinopolitanische Symbolum recht deutlich auf die Heimath des von Thomasius edirten Gelasianums und sein Alter hin.

Weiteren Nachforschungen tüchtiger Fachgelehrten über dieses für die Liturgie so wichtige Werk entgegensehend, nehmen wir

---

[1]) D'Achery, spicileg. tom. II. (ed. Paris 1723). Chronicon Centulense l. III cp. 3. De libris sacrarii qui ministerio altaris deserviunt: Missales Gregor. III; Missalis Gregorianus et Gelasianus modernis temporibus ab Albino ordinatus; Missales Gelasiani XIX.

[2]) Bei einem ähnlichen Namen begreift sich die Bezeichnung des Gregorianischen Gebetes „Super oblata" als einer Secreta. Denn diese ist gewiß gallischen Ursprungs, wenn sie auch in der gallischen Liturgie nicht gerade diesem Gebete gegeben wurde.

[3]) Ein Exemplar bietet Caspari a. a. O.

von demselben Abschied und wenden uns dem letzten Stücke der entfernteren Vorbereitung der Täuflinge zu.

11. Die Beichte der Täuflinge.

Die kathol. Gelehrten[1]) sind von jeher der Ueberzeugung gewesen, daß die erwachsenen Täuflinge sich vor der Taufe dem Bekenntnisse ihrer früheren groben Sünden zu unterwerfen hatten. Binterim gibt dieser Anschauung folgendermassen Ausdruck[2]): „Die erwachsenen Katechumenen waren gehalten, vor der Taufe nicht nur im Allgemeinen, sondern auch jeder insbesondere ihre vor der Taufe begangenen Sünden zu beichten." Dagegen wird von den Bekämpfern des Beichtinstitutes die Ansicht aufgestellt, nur öffentliche Bußakte, als Bekenntniß der Sündhaftigkeit, seien vom Täuflinge verlangt worden[3]). Allein schon die Apostelgeschichte (XIX, 18) berichtet, daß die, welche die Lehren und Wunder des Apostel Paulus zum Glauben an den Gekreuzigten bewogen, ihre bösen Thaten offen und reuig bekannten. Ist nun auch ein solches Bekenntniß nach den Erfahrungen der Psychologie ganz naturgemäß und von selbst verständlich, so dürfte doch demselben eine direkte Aufforderung des Apostels vorausgegangen sein. Seit den Tagen eines Tertullian wurde jedenfalls das Sündenbekenntniß von dem Täuflinge ausdrücklich verlangt, und diese Forderung wird durch den Hinweis auf das Verfahren des Täufers am Jordan begründet.[4]) Was Tertullian als Praxis der afrikanischen Kirche konstatirt, verlangt gleich in seiner ersten Katechese auch Cyrill von Jerusalem. Wenn man die von diesen Vätern geforderte Exomologesis für den kurzen Ausdruck rein äußerer Bußbezeugung nehmen will, so läßt sich dieß aller-

[1]) Vgl. Klee, die Beichte S. 56 ff. und Döllinger, Kirchengeschichte I, 267.

[2]) Denkwürdigkeiten Bd. I S. 37.

[3]) Vgl. Zezschwitz a. a. O. S. 461 ff.

[4]) De bapt. cap. 20. Ingressuros bapt. orare .... oportet et cum confessione omnium retro delictorum etc. Cfr. Cyrill. catech. III, 7. *Γνῶτε Ἱεροσολυμιτάνοι, ὅπως ἐβαπτίσθησαν ὑπ' Ἰωάννου οἱ ἐξελθόντες· ἐξομολογούμενοί φησι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν· πρῶτον ἐδείκνυον τὰ τραύματα, εἶτα ἐπῆγεν ἐκεῖνος τὰ ἰατρεύματα.*

dings durch manche Stellen der Väter scheinbar stützen.[1]) Allein Cyrills und Tertullians Aeußerungen lassen sich damit nicht vereinigen. Der erstere bezeichnet als Gegenstand der Exomologesis nicht Thränen, Seufzer und Aehnliches, sondern die sündhaften Thaten des vergangenen Lebens, die Sünden in Wort und Werk, am Tage wie bei der Nacht.[2]) Noch unabweislicher redet Tertullian dem speciellen Sündenbekenntnisse das Wort, indem er alle Sünden beichten heißt, mögen sie durch das Fleisch oder den Geist, durch That oder im Willen begangen sein.[3]) Dieses Sündenbekenntniß ist aber nicht ein rein innerliches; denn Tertullian beklagt es, daß so viele dasselbe scheuen als eine öffentliche Selbstanklage mehr ihrer Scham als ihres Heiles eingedenk[4]). Schon die einfache Thatsache, daß Tertullian sein Werk über die Buße ebenso gut für die Katechumenen, wie für die Büßer verfaßt habe, kann uns einen genügenden Beweis für den Bestand einer Beichte der Täuflinge geben; denn in diesem Werke sind Beicht und Bußakte ganz klar unterschieden und neben einander gehalten. Die äußeren Bußbezeugungen und namentlich die wahre, innere Reue über die Sünden verlangt Tertullian mit dem Eintritt in den Katechumenat, wie er sie von der eigentlichen Klasse der Büßer fordert, mit denen er die Katechumenen so enge zusammen stellt.[5]) Aber durch die Taufe soll die mit der Aufnahme in den Katechumenat übernommene Buße zum Abschluß gebracht werden und für diesen Zweck hat

---

[1]) So sucht sich Zezschwitz zu helfen (a. a. O. S. 464) und er glaubt noch eine katholische Autorität für sich zu haben, nämlich Albaspinäus, welcher sagt: Mihi videntur semper patres banc vocem „exomologesis“ adhibuisse cum significare vellent ritus exteriores, utpote flendi, ingemescendi, semet ipsum incusandi et alia id genus. Z. hätte hier vor Allem das Moment der Selbstanklage nicht übersehen sollen, dann würde er diese Aeußerung kaum zu seinen Gunsten angeführt haben.

[2]) Catech. I, 5. Ἐξομολόγησαι τὰ πεπραγμένα, τὰ ἐν λόγῳ, τὰ ἐν ἔργῳ, τὰ ἐν νυκτὶ, τὰ ἐν ἡμέρᾳ.

[3]) De poenitentia cp. 4. Omnibus ergo delictis seu carne seu spiritu seu facto seu voluntate commissis, qui poenam per judicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spopondit. Id. cp. 14. .... ut omnia delicta seu carne seu spiritu seu facto seu voluntate commissa confiteantur etc...

[4]) Id. l. c. cp. 10. Plerosque tamen hoc opus (delicta confitendi scl.) ut publicationem sui suffugere praesumo pudoris magis memores quam salutis.

[5]) Cfr. l. c. cp. 6 u. 7.

sich der Täufling dem speziellen Bekenntnisse aller bisher begangenen Sünden zu unterwerfen. Freilich hielt gerade die Beichte manchen Katechumenen ab, das Sakrament der Taufe zu empfangen, wie dies klar hervorgeht aus der Einladungsrede Gregors von Nazianz an solche Katechumenen, welche die Taufe beständig hinausschoben.[1]) Seine Worte können nie von jenen Akten äußerer Bußübung verstanden werden, weil es gewiß keinen gab, der sich ihrer schämte, da sie von allen gemeinsam getragen wurden. Der große Kirchenlehrer Ambrosius verwirft gerade ein Bekenntniß der Sündhaftigkeit, wie es die Gegner der Beichte als Wesen der altkirchlichen Buße hinstellen möchten.[2]) Gleich Tertullian betrachtet Mailands Bischof Beicht und Buße als die zwei Vorbedingungen zum Empfang der Taufe.[3]) Wenn einmal Ambrosius von der Forderung des Sündenbekenntnisses zurückzutreten scheint, so zeigt gerade der weitere Zusammenhang jener Stelle, wie enge verbunden Taufe und Sündenbekenntniß von ihm gedacht wurden. Durch die Bitte um Zulassung zur Taufe verpflichtete man sich nach seiner Ansicht schon zur Beichte. Im Bewußtsein der Sünde ist das Bedürfniß der Taufe gegründet, und wenn einer, der zur Taufe kommt, etwa Alters halber sich speciell noch keiner Sünde anzuklagen hätte, so legt er durch die Uebernahme der Taufe ein thatsächliches Bekenntniß der Sündhaftigkeit ab, weil er durch sie gerecht zu werden wünscht.[4]) Bei dieser Lehre begreifen wir es, wie dem hl. Ambrosius einer, den er zum Empfange der Taufe ermahnte, bedeuten konnte, er habe kein Bedürfniß nach derselben, weil er sich keiner Sünde bewußt sei. Diese wenigen Zeugen für die Beichte der Täuflinge können jedem genügen, dem es nicht bereits zum Vorhinein ein fait accompli

---

[1]) Orat. 40. *Μὴ ἀπαξιώσῃς ἐξαγορεῦσαι τὴν ἁμαρτίαν, ἵνα τὴν ἐκεῖθεν αἰσχύνην φύγῃς τῇ ἐνταῦθα.*

[2]) In Rom. cp. 2. Gratia Dei in bapt. non quaerit gemitum aut planctum aut opus aliquid nisi solam ex corde professionem. Cfr. in cp. 6 ad Hebr.

[3]) Comment. in apocl. cp. 6. Per confessionem peccatorum et poenitentiam, quae via est ad fidem euntibus, populus gentilis ad eandem fidem percipiendam properavit.

[4]) De sacrament. l. III, 2. Dedisti nomen tuum; quid significat: Ut peccatum tuum fatereris, ut conscientiam tuam recognosceres et poenitentiam ageres delictorum. Nam etiamsi non confiteatur peccatum, qui venit ad bapt., tamen hoc ipso implet confessionem omnium peccatorum, quod baptizari petit, ut justificetur.

ist, daß es eine Beichte überhaupt nicht gegeben habe. Zu allem Überfluß wollen wir den Beweis noch durch ein paar Stellen verstärken. Der hl. Chrysostomus empfiehlt die Quadragesima als Zeit der Beichte, Getauften und Ungetauften ohne Unterschied. Die einen sollten dadurch zur Theilnahme an den Mysterien wieder befähigt werden, die andern auf das Sündenbekenntniß hin in der Taufe abgewaschen mit reinem Gewissen zum Tische des Herrn hinzutreten können.[1]) Sehr stark äußerte sich einmal Zeno von Verona über die Beichte der Competenten. Er nennt sie eine ungewöhnliche Art von Gericht, wo verurtheilt wird, wer sich entschuldigt, wer dagegen sein Vergehen bekennt, Freisprechung erlangt.[2]) In diesen Worten könnte nur eines befremden, daß nämlich von einer Freisprechung (Absolution) in Folge des Bekenntnisses die Rede ist. Es gewinnt so den Anschein, als ob hier gegen die uralte Lehre der Kirche das Sakrament der Buße jenem der Taufe vorangehe und die sündentilgende Kraft der letzteren verkennt würde. Doch daß dem nicht sei, läßt schon das Vorkommen dieser Aeußerung in einer Rede an die Neophyten vermuthen; und im weiteren Verlauf spricht auch Zeno sich unverkennbar dahin aus, daß jene Beichte nur im Zusammenschluß mit der Taufe sündentilgende Kraft habe, letzterer also die Wirkung der Absolution für die Katechumenenbeichte zukomme. Diese Lehre bezeugen thatsächlich mehrere kirchliche Schriftsteller. So bemerkt der Diakon Philo zu einer Stelle des hohen Liedes[3]), es sei durch dieselbe angedeutet, daß dem wahren Sündenbekenntnisse in der Taufe die vollständige Reinigung folge. Dann erweitert er diesen Gedanken dahin, jede gläubige Seele sei durch heilsames Sündenbekenntniß und die Taufe

---

[1]) Hom. 10 in Matth. *Ἐξομολογήσεως ὁ καιρὸς καὶ τοῖς ἀμυήτοις καὶ τοῖς βαπτισθεῖσι. Τοῖς μὲν, ἵνα μετανοήσαντες τῶν ἱερῶν τυχῶσι μυστηρίων, τοῖς δὲ, ἵνα ἀπονιψάμενοι ἐν τῷ βαπτίσματι τὰς κηλίδας, καθαρῷ συνειδότι τῇ τραπέζῃ προσέλθωσιν.*

[2]) Tract. 39. (ed. Migne t. 11.) Omni violentior tortore conscientia nunquam suum deserit peccatorem; in hoc reatu usque nunc fuistis; sed fortiter examinati estis. Novum judicii genus, in quo reus, si excusaverit crimen, damnatur, absolvitur si fatetur. Cfr. tract. 40 f.

[3]) Comment. in cant. „Dentes tui sicut greges etc." Haec addit Salomoni ut ex vera confessione scelerum in ipso lavacro regenerationis toti mundati sunt. Omnis fidelis anima per salutarem confessionem atque bapt. vel poenitentiam purgata est et lota.

oder Buße gereinigt und abgewaschen worden. Ebenso wissen wir von Cassiodor[1]), daß einmal in Alexandria viele zur Taufe geeilt seien, indem sie auf das Bekenntniß der Sünden hin das Sakrament der Taufe empfingen.

Ein bestimmter Termin, wie für die Übergabe des Symbolums, läßt sich für die Ablegung dieser Beichte nicht nachweisen und es wird kaum irgendwo ein solcher bestanden haben. Toutte behauptet zwar mit Rücksicht auf die Thatsache, daß Cyrill schon in der ersten Katechese zur Beichte auffordert, in Jerusalem wäre die Katechumenenbeichte gleich am Anfang der Fasten abgenommen worden; allein die Ermahnung und Anleitung zur Beichte kehrt noch in späteren Katechesen wieder. Cyrillus, wie Chrysostomus[2]), bezeichnet ganz einfach die Photizomenatszeit oder die 40 tägige Fasten wie als Vorbereitungszeit überhaupt, so auch als Zeit der Beichte. Allerdings mochte es für den Täufling vortheilhafter und der Kirche erwünschter sein, wenn mit diesem wichtigen Geschäfte, das mehr als jedes andere würdig vorzubereiten im Stande war, die Vorbereitung eingeleitet wurde. Konnte doch ein Competent sein ernstes Verlangen nach der Taufe nicht besser bekunden, als daß er durch jenes Bekenntniß erwies, wie er sein bisheriges Leben detestire und den alten Menschen auszuziehen bereit sei. Daher dürfen wir wohl versichert sein, daß ein guter Theil der Täuflinge ohne zwingende Vorschrift den Photizomenatsstand mit der Beichte antrat; haben wir ja ein eklatantes Beispiel hiefür an Kaiser Konstantin.[3])

---

[1]) Hist. tripart. l. IX, 29. In Alexandrina civitate plurimi ad bapt. festinabant et confitentes peccata baptizabantur.

[2]) Dieser fordert in seiner 30 Tage vor Ostern gehaltenen Katechese die Taufkandidaten ebenfalls ganz allgemein auf, die Zunge zu schärfen zum Bekenntnisse (προςηγορία) der Sünden.

[3]) Euseb. vita Const. IV, 61.

12. Die altkirchlichen Taufzeiten.

Aus dem Bisherigen erhellt zur Genüge, daß die Zubereitung der Täuflinge die Kirche sehr viel Zeit und Mühe kostete. Aus diesem Grunde und weil der Katechumenat auch allenthalben an eine bestimmte Zeit gebunden war, führte man schon sehr frühe eigene Taufzeiten ein. Anfänglich war deren Einhaltung noch so ziemlich in das Belieben der Täuflinge gestellt; als aber die kirchlichen Verhältnisse überhaupt eine festere, geregelte Gestalt annahmen, wurde von der Kirche im wohlverstandenen Interesse des Taufsakramentes strenge auf die Beobachtung dieser Taufzeiten gedrungen. Hören wir hierüber die älteste Anschauung aus dem Munde Tertullians.[1]) „Einen feierlichen Tauftag bietet Ostern, weil zu dieser Zeit das Leiden Christi sich erfüllte, auf das wir getauft werden. Man wird auch nicht unschicklich ein Vorbild zum Taufempfang in dieser Zeit darin finden, daß der Herr, als er das letzte Ostermahl feiern wollte, den für die erforderliche Vorbereitung abgeschickten Jüngern ankündigte: Ihr werdet einen Mann finden, der Wasser trägt. Damit gab er ihnen das Wasser als Zeichen für die Osterfeier an. Sodann bietet Pfingsten für die Spendung der Taufe den weitesten Raum[2]) (latissimum spatium), wo sowohl die Auferstehung des Herrn unter den Jüngern gefeiert als auch die Gnade des hl. Geistes ausgegossen und die Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn angezeigt wurde. Übrigens gehört jeder Tag dem Herrn und ist jede Stunde, jede Zeit zur Taufe geeignet. Nur in Beziehung auf die Feierlichkeit begründen die verschiedenen Zeiten einen Unterschied, auf die Gnade selbst haben sie keinen Einfluß." Schon am Ende des zweiten Jahrhunderts hatte man demnach aus naheliegenden, gewichtigen Gründen Ostern und Pfingsten als Taufzeiten ausgewählt. Seit dem vierten Jahrhunderte hielt nicht nur die

---

[1]) De bapt. cp. 19.

[2]) Dürfen wir etwa hieraus schließen, man habe zu Tertullians Zeit gewöhnlich die Katechumenen vor ihrem Eintritt bis zur nächsten Osterfeier, oder wenn sie selbst so lange warten wollten, bis Pfingsten im Katechumenat hingehalten? Mir scheint dieser Sinn den fraglichen Worten entsprechender, als die Meinung, man habe nach Belieben der Katechumenen von Ostern bis Pfingsten täglich die Taufe gespendet.

Kirche[1]), sondern selbst das Volk mit Vorliebe an diesen Taufzeiten fest. Es bedurfte lange Zeit keines speziellen Gebotes zu ihrer Beobachtung; ja im Orient sahen sich bei der allmäligen Abschwächung des Eifers der Katechumenen die Kirchenvorsteher zu der Vorstellung bewogen, jenen Taufzeiten zu Liebe doch die Taufe nicht allzuweit hinauszuschieben.[2])

Im Abendlande dagegen bedurfte es seit dem Jahre 398 wiederholt der strengen Forderung Roms, doch im Interesse des nöthigen Unterrichts, insbesondere aber auch der liturgischen Zubereitung der Katechumenen nicht von der Einhaltung der herkömmlichen Taufzeiten, Ostern und Pfingsten, abzulassen. Zunächst versuchte sich nämlich noch Epiphanie als Taufzeit Eingang zu verschaffen, weil der Tradition zufolge der Erlöser selbst an diesem Tage die Taufe empfangen haben sollte. Dieser Grund verschaffte wirklich in manchen Kirchen des Orients dem Epiphaniefeste eine gleiche Anerkennung als Taufzeit, wie Ostern und Pfingsten. Allein in der abendländischen Kirche galt jenes Fest vorzüglich dem Andenken an die Erscheinung der Heiden bei der Krippe und Papst Leo[3]) der Große erhob deßhalb energischen Widerspruch, als die Bischöfe Siciliens dem Beispiele des Orients folgen und das Epiphaniefest zur feierlichen Taufe benützen wollten. Schon lange vor ihm hatte sich Papst Siricius gegen die Taufe an Epiphanie in Spanien ausgesprochen und in seinem Briefe an den Bischof Himerius zu Tarragona erklärt, für die Sitte, an diesem Tage zu taufen, spreche nicht ein

---

[1]) Hieronym. comment. in Zachar. c. XIV., 8. Aquas viventes multi ad bapt. referunt, quae in vere et in aestate i. e. in Pascha et Pentecoste sitientibus largiendae sunt. Dieselben Taufzeiten verbürgt die ep. 61 (38) ad Pammach.

[2]) Greg. Naz. orat. 40. *Μένω τὰ φῶτα, τὸ πάσχα μοι τιμιώτερον, τὴν πεντηκοστὴν ἐκδέξομαι· Χριστῷ συμφωτισθῆναι βέλτιον, Χριστῷ συναναστῆναι κατὰ τὴν ἀναστάσιμον ἡμέραν, τοῦ πνεύματος τιμῆσαι τὴν ἐπιφάνειαν.*

[3]) Ep. 16. ad episc. Sic. Cum mihi innotuerat, vos ab apost. institutionis consuetudine discrepare, ita ut bapt. numerosius in die Epiphaniae quam in paschali tempore celebretis, miror, vos vel praecessores vestros tam irrationabilem novitatem usurpare potuisse, ut confuso temporis utriusque mysterio nullam esse differentiam crederetis inter diem, quo adoratus est Christus a magis, et diem, quo resurrexit a mortuis. Si quis autem Epiphaniae festivitatem ab hoc existimet habere privilegium bapt., quia hocquidam putant, quod in eodem die Dominus ad bapt. Joannis accesserit etc.

gewichtiger Grund, sondern nur tadelnswerthe Verkennung der Bedeutsamkeit der Taufe und der gewöhnlichen Taufzeiten.[1]) Ob auch die afrikanische Kirche vom Orient her in dieser Beziehung sich habe beeinflussen lassen, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Denn wenn Viktor von Utika eine feierliche Taufe an diesem Tage erwähnt, so darf man nicht übersehen, daß dieses zu einer Zeit geschah, wo die wilden Vandalen dort einbrachen.[2])

War in Rom schon Epiphanie als Taufzeit verpönt, so erklärte man sich natürlich noch entschiedener gegen die in manchen Kirchen sich bildende Praxis, Feste der Apostel und Martyrer als kirchliche Tauftage auszuzeichnen. Schon von Papst Siricius wurde diese Unsitte in der angeführten Weise gerügt, und vielleicht hätte sich das Epiphaniefest Roms Duldung zu erfreuen gehabt, wenn man nicht zum Vorhinein dort hätte sehen müssen, wie man kurzweg auf Vermehrung der Taufzeiten zum Nachtheile würdiger und ausgedehnter Vorbereitung der Täuflinge lossteuerte. Aber diese Überzeugung erregte Roms gerechte Entrüstung, welcher Papst Leo der Große den schneidendsten Ausdruck gab.[3]) Er bedroht die Bischöfe Samniums, Campaniens und des Picenerlandes mit kirchlichen Censuren, wenn sie nicht von ihrer Hinwegsetzung über die apostolische Tradition ablassen und ihr willkürliches Verfahren nach der altgewohnten Disciplin regeln würden. Leo vindicirt also der Sitte an Ostern und Pfingsten allein

---

[1]) Sequitur deinde baptizandorum, prout unicuique libitum fuerit, improbabilis et emendanda confusio, quae a nostris consacerdotibus — quod commoti dicimus — non ratione auctoritate alicujus sed sola temeritate praesumitur, ut passim ac libere natalitiis Christi seu apparitionis nec non et apostolorum seu martyrum festivitatibus innumerae, ut adseris, plebes bapt. mysterium consequantur.

[2]) De persec. Vandal. l. II. Praedicatur ei (dies enim Epiph. illucescebat): Vade ad Eugen. episcopum illa hora, qua benedicit fontem.

[3]) Ep. 16. Magna indignatione commoveor et multo dolore contristor, quod quosdam ex vobis comperi ita esse apost. traditionis oblitos et sui erroris studio intentos, ut audeant sibimet, non aliqua infirmitatis humanae necessitate cogente, sed sola indisciplinati arbitrii libertate jus bapt. vindicare, et in natalibus martyrum regenerationis celebrare mysteria, ac sine ullis spiritualium eruditionibus praeparationum ita rudibus et imperitis tradere sacramentum, ut circa renovandos nihil doctrina ecclesiastica, nihil in exorcismis impositio manuum, nihil ipsa jejunia operentur etc.

zu taufen geradewegs apostolischen Ursprung; wie weit er damit im Rechte war, läßt sich nicht ganz sicher verfolgen. Doch kommt in den klementischen Recognitionen schon ein dies festus vor, den dort Petrus zum Tauftage bestimmt[1]); wahrscheinlich wird darunter das Osterfest zu verstehen sein. Allein daneben wird dort auch der Sonntag schon für hinreichend festlich zur Tauffeier erklärt, und die etwas älteren Homilien sowie Justin der Martyrer nennen gar keinen bestimmten Tag; letzterer hatte allerdings zu einer solchen Angabe keine nähere Veranlassung. Allein jedenfalls kann Leos Behauptung nicht für die Kirche im Großen und Ganzen, sondern höchstens für Rom Glaubwürdigkeit beanspruchen.

In manchen Diözesen scheint sogar nur e i n e Taufzeit, Ostern, in Geltung gewesen zu sein. So sieht sich der hl. Chrysostomus einmal seinen Gläubigen gegenüber veranlaßt, zu erklären, warum denn zu Pfingsten nicht getauft würde, und er gibt als Grund an, die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten sei vorzugsweise eine Zeit der Freude und eigne sich deßhalb schlecht zur Buße und Vorbereitung auf die Taufe.[2]) Basilius scheint gleichfalls nur Ostern als kirchliche Taufzeit zu kennen.[3]) Ein ausdrückliches Zeugniß für diese Praxis in Thessalien haben wir bei Sokrates[4]); dort muß außerdem noch sehr streng an ihr fest gehalten worden sein, weil Sokrates angibt, es seien deßhalb viele ungetauft hinweggestorben. Noch mehr muß es auffallen, wenn wir in Gallien die Taufe einzig zu Ostern ertheilen sehen zu einer Zeit, wo eigentlich der Katechumenat dort schon so gut wie erloschen war. Das Concil von Auxerre (587)[5]) beschließt ein-

---

1) S. o. S. 16 A. 2.

2) Hom. 1. in act. *Εἰ δὲ λέγοι τις, τίνος ἕνεκεν καὶ ἡμεῖς οὐκ ἐν τῇ πεντηκοστῇ βαπτίζομεν, ἐκείνῳ ἂν εἴποιμεν ὅτι ἡ μὲν χάρις ἡ αὐτὴ καὶ τοῖς καὶ νῦν, νηστεῖα προπαρασκευαζομένη.*

3) Hom. 13.

4) Hist. V, 22. *Τὸ ἔθος ἐν Θεσσαλίᾳ οἶδα γινόμενον, ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ Πάσχα μόνον βαπτίζουσι.*

5) Can. 18. Non licet absque Pasch. solemnitate ullo tempore baptizare, nisi illos, quibus mors vicina est. Quicunque presb. infantes extra nostrum permissum (ad bapt.) recipere praesumserit, tribus mensibus a communione ecclesiae separatus sit.

fach, außer Ostern soll die Taufe zu keiner Zeit erlaubt sein, es sei denn an gefährlich kranke Kinder. Ein Priester, der zu einer andern Zeit gesunde Kinder tauft, soll auf 3 Monate excommunicirt werden. Die zweite Synode von Macon (585)[1]) verhängt zwar keine Censuren über die Priester, aber sie befiehlt außer an Ostern alle Eltern mit ihren Kindern zurückzuweisen, wenn diese nicht gefährlich krank und dem Tode nahe seien. Als Grund wird hier außer der natürlichen Bestimmung des Osterfestes noch betont, es solle durch diese feierliche Taufe den Kindern der Zutritt in den Clerus ermöglicht werden. Überhaupt erscheint nach den gesammten Äußerungen der Väter die Ostervigil als Taufzeit κ. ἐ. Der hl. Augustin erwähnt Pfingsten in seinen zahlreichen Reden an die Täuflinge nirgends, und wo er ausdrücklich über die Taufzeiten spricht, nennt er einzig nur das Osterfest.[2]) Pfingsten scheint allenthalben mehr für die Taufe jener Competenten bestimmt gewesen zu sein, die auf Ostern nicht hinlänglich vorbereitet werden konnten, oder die durch Krankheit, weite Reisen oder sonst verhindert waren zu Ostern die Taufe zu empfangen. Wenigstens erklärt Leo der Große[3]) mit Rücksicht auf die genannten Verhinderungsfälle Pfingsten als kirchliche Taufzeit, spricht ihretwegen von einer Erlaubtheit der Taufe an diesem Feste. — Man wird aber auch nach dem Bisherigen zur Ueberzeugung gelangen, nicht allein Rom lag die Erhaltung der alten Taufzeiten am Herzen, sondern überall sehen wir sie gegen den jederzeitigen Zudrang zur Taufe vertheidigt.

Noch verdient angeführt zu werden, daß manche Kirchen das Fest der Geburt des Herrn ganz besonders zur Wiedergeburt des Geschlechtes geeignet hielten. So in Spanien schon zur Zeit des Papstes Siricius. Sein mißbilligendes Schreiben drang in Beziehung auf dieses Fest nicht durch; vielmehr setzt die Synode von Gerunda (517) gerade Weihnachten statt Pfingsten als einzige legitime Taufzeit neben

---

[1]) Can. 3. Comperimus, christianos non observantes diem bapt. legitimum paene per singulos dies ac natales martyrum filios suos baptizare, ita ut vix duo vel tres reperiantur in s. Pascha etc.

[2]) Serm. 210.

[3]) Ep. 16. ad. episc. Sicul. Pentecoste porrigens quodammodo auxilliantis gratiae manum, et eos (ut hi) quos a die Paschae aut molestia infirmitatis aut longinquitas itineris, aut navigationis difficultas interclusit invitans (invitos) ut (aut) quibuslibet necessitatibus impediti (tos), desiderii sui effectum dono s. Sp. consequantur.

Ostern.[1]) Für Gallien ist uns die Sitte, am Weihnachtsfeste zu taufen, nicht nur durch Gregor von Tours sicher bezeugt[2]), sondern auch Avitus erzählt, daß König Chlodwig sich dieses Fest zur Taufe ausersehen hatte.

Von der Beobachtung der Taufzeiten scheinen in ältester Zeit die neugebornen Kinder ganz ausgenommen gewesen zu sein. Papst Siricius wünscht ihre schleunige Wiedergeburt.[3]) Leo erwähnt die Kinder in keinem der Schreiben, in welchem er auf Einhaltung der Taufzeiten dringt, und er will sie offenbar auch nicht an dieselben binden, weil er hauptsächlich nur im Interesse des nothwendigen Unterrichtes und der erforderlichen liturgischen Zubereitung die Aufrechthaltung der ererbten Sitte verlangt. Die Congruenzgründe, welche gerade für Ostern und Pfingsten sprechen, benützt er nur um die vollständige und allseitige Berechtigung seiner Vorschrift nachzuweisen. Noch Cäsarius von Arles hat gegen die alsbaldige Taufe der Kinder, etwa an dem ihrer Geburt zunächst gelegenen Feste, nichts einzuwenden, nur sollen die Eltern ein solches Kind vorher wenigstens 7 Tage lang zur Kirche bringen, damit an demselben die Exorcismen vorgenommen werden können.[4]) Erst als keine erwachsenen Katechumenen mehr vorhanden waren, suchte man sich die erhebende Tauffeier an Ostern, welche durch Jahrhunderte lange Übung einen integrirenden Bestandtheil dieser Festfeier zu bilden schien, durch gesetzliche Heranziehung der Kinder zur Taufquelle zu sichern.

Außer den Kindern genossen allem Anscheine nach auch die langjährigen Katechumenen das Privilegium, sich taufen zu lassen, so wie einmal der Zug der Gnade in ihnen das Verlangen nach Wiedergeburt wachrief. Die Kirche wußte aus Erfahrung, daß bei solchen

[1]) Can. 4. De catechumenis bapt. id statutum est, ut, quia in pasch. solemnitate vel natalis Domini rariores ad bapt. veniunt, caeteris solemnitatibus tantummodo infirmi debeant baptizari.

[2]) Hist. Franc. VIII, 9.; de glor. conf. cp. 76.

[3]) Sicut sacram pasch. reverentiam in nullo dicimus esse minuendam, ita infantibus qui nondum loqui potuerint per aetatem, sacri unda bapt. omni volumus celeritate succurri.

[4]) Qui in aliqua festiv. filium suum baptizare desiderat, justum est, ut vel ante septem dies cum eo ad ecclesiam veniat et ibi jejunet et vigilet, et filium suum ad manus impositionem faciat accedere.

keine Gelegenheit unbenützt vorüber gelassen werden dürfe, wenn man sie ganz in die Gemeinschaft der Gläubigen hereinbringen wollte. Die Sehnsucht nach der Taufe erlosch in ihnen gar bald wieder, wenn die Kirche nicht sogleich den erwachenden Funken göttlicher Liebe an ihrer zarten Mutterliebe nährte und entflammte. Solchen Katechumenen gegenüber erschienen gerade die Taufzeiten als ein Uebel, als eine Gelegenheit, das Heil sich fortwährend zu versagen, um es gelegentlich einmal aus ihrem Schooße zu empfangen. Daher ruft Chrysostomus solchen Katechumenen zu [1]): „Du willst also die Fastenzeit abwarten? warum denn? — Hat nicht jene Zeit einen besonderen Vorzug? — Aber die Apostel sind doch nicht zu Ostern der Gnade gewürdigt worden, sondern zu einer andern Zeit; als die 3000 und die 5000 getauft wurden, war wieder nicht Ostern. Ebenso verhält es sich mit Kornelius, mit dem Eunuchen und vielen andern. Warten wir also nicht die Taufzeit ab, damit wir nicht über dem Warten und Zögern an so großen Gütern leer ausgehen." Nicht weniger tadelnd sprechen sich Basilius [2]) und Gregorius von Nazianz [3]) gegen den Vorwand gereifter Katechumenen aus, sie wollten ihre Taufe bis zur nächstgelegenen Taufzeit verschieben. Den gleichen Sinn hat es wohl auch, wenn Augustin in einer seiner Reden [4]) sagt: „Das ganze Jahr hindurch soll keiner von der Taufe abgehalten werden, sowie er Bedürfniß oder Verlangen nach ihr hat. Das Sakrament der Taufe ist zweifelsohne vom Osterfest trennbar zu denken (distinguendum). Denn sein Empfang ist jeden Tag erlaubt. Daß auf den Ostertag die weitaus größere Anzahl Täuflinge zusammenströmt, hat nicht darin seinen Grund, als ob der Born der Gnade zu dieser Zeit reicher fließen würde, sondern nur die erhöhte Festfreude ladet dazu ein."

So ungern es auch die Kirche sah, wenn Katechumenen ungeachtet wiederholter wohlgemeinter Mahnungen ihre Taufe bis aufs Todbett verschoben, und obwohl sie solchen die Aufnahme in den Clerus versagte, so verweigerte sie das Sakrament doch keinem einen Augenblick, wenn er seine Nachlässigkeit bereute, sondern trug allenthalben

---

[1]) Hom. 1. in act.

[2]) Hom. 13.

[3]) Hom. 40. S. o. S. 141.

[4]) Serm. 210.

ihren Priestern strengstens auf, schleunigst solchen mit der Gnade beizuspringen[1]). Außerdem öffnete sie ihre Baptisterien auch in sorglicher Liebe denen, welche große Seereisen anzutreten hatten oder zur Zeit allgemeiner drohender Bedrängniß, wie z. B. Hungersnoth, Seuchen, Kriegsgefahr, Erdbeben[2]).

13. Taufnamen und Taufpathen.

Die Annahme eines neuen Namens bei Gelegenheit des Taufempfanges ist zwar in ältester Zeit selten, aber ohne geschichtliche Beispiele ist sie doch nicht. So lesen wir in den Akten des heil. Hippolitus[3]), Papst Stephan habe die von Hippolitus ihm zugeführten Kinder Adrias und Paulina getauft, und dabei den Knaben Neo, das Mädchen Maria benannt. Der Märtyrer Balsamus, vom Statthalter Severus um seinen Namen gefragt, gibt zur Antwort: „Meinem Familiennamen nach heiße ich Balsamus, aber mit dem Namen, den ich bei der Taufe erhielt, nennt man mich Petrus." Sokrates in seiner Kirchengeschichte[4]) berichtet gleichfalls einen Fall von Namengebung bei der Taufe. Als nämlich Kaiser Theodosius sich mit der Athenais vermählen wollte, welche damals noch Heidin war, gab ihr der Bischof Attikus bei der Taufe den Namen Eudoxia.

Den gewöhnlichen Grund eines solchen Namenswechsels finden wir bei Eusebius angegeben. Er berichtet nämlich von den palästinischen Martyrern, sie hätten die von ihren Eltern ihnen gegebenen Namen abgelegt, weil es Götternamen waren. Doch selbst wenn jemand den Namen eines Götzen trug, war es im Bekehrungsfalle ganz seinem Belieben anheimgegeben, ob er ihn ändern oder beibe-

---

1) Leo ep. 80 ad episc. per Camp. etc. Propter multa pericula sit cavendum, ne cuiquam aut in desperata aegritudine aut in hostilitatis incursu aut in timore naufragii per sacerdotem Domini regeneratio denegetur. — Gelas. ep. 9. Baptizandi sibi quispiam quocunque tempore nullam credat inesse fiduciam praeter Pasch. festum et Pentec. excepto duntaxat gravissimi languoris incursu.

2) Greg. Naz. orat. 40. August. serm. 19. Leo ep. 16. ad episc. Sicil.

3) Cfr. Baron. annales ad a. 259. n. 11.

4) L. VII., cp 21.

halten wollte. Nur die Wahrnehmung drängt sich bei der Umschau in den Vätern jedem auf, daß man es unter den Christen gewöhnlich vermied, neugebornen Kindern heidnische Namen zu geben. Vielmehr wählten christliche Eltern nach der ausdrücklichen Versicherung des Dionys von Alexandrien[1]) schon im dritten Jahrhundert für ihre Kinder mit Vorliebe die Namen der Apostel Petrus, Paulus und Johannes, und nach seiner Vermuthung hatten schon im ersten Jahrhunderte nicht wenige der Gläubigen aus Bewunderung und Verehrung zu dem Liebesjünger unseres Herrn seinen Namen angenommen. Da man bei einer neuen Namenswahl in frühester Zeit selbstverständlich nicht zu Heilignamen greifen konnte, so nannte man sich gerne nach einer hervorragenden christlichen Tugend, deren Übung man sich besonders angelegen sein lassen wollte, wie die Namen Fides, Spes, Caritas u. s. w. beweisen. Als aber die Kirche sich bald einer glorreichen Schaar von Martyrern rühmen und diese ihren Gläubigen zur Nachahmung vorstellen konnte, da wählte man allenthalben mit Vorliebe für sich und namentlich für seine neugebornen Kinder den Namen eines solchen hochgefeierten Bekenners Christi. Die Eltern waren der lebendigen Ueberzeugung, daß sie diese Namen den Kindern gegenüber nicht nur als kräftigen Sporn zu christlichem Tugendstreben benützen könnten, sondern daß diese Heiligen sich aufs wärmste die Fürbitte für ihre Kinder und deren Schutz würden angelegen sein lassen[2]). So kann es nicht auffallen, wenn Chrysostomus die Wahrnehmung beklagt[3]), daß in seiner Kirche manche ganz gedankenlos den Kindern die nächsten besten Namen beilegten, oder wenn er es tadelt, einem Kinde den Namen seines heidnischen Vaters oder Großvaters beizulegen, wenn dieser Namensgebung nichts als scheinbare Verehrung zuGrunde liege. Dieser Tadel ging bald in das kirchliche Gesetz über, den Kindern keine heidnische Namen zu geben, sondern den Heiden ihre Namen zu lassen und bei der Taufe dem Kinde einen christlichen Namen zu geben[4]).

---

[1]) Euseb. hist. eccl. l. VII. cp. 25.

[2]) Theodoreti serm. de martyr. Nascentibus filiis martyrum nomina imponere student, securitatem inde ipsis tutelamque comparantes.

[3]) Hom. 21 in Genes.

[4]) Concil. Nic. can. 30. Fideles nomina gentilium filiis suis ne imponant, sed potius omnis natio christ. suis nominibus utatur, ut gentiles suis utuntur, imponantque nomina christianorum secd. scripturam in bapt. Dieser Canon gehört zwar nur den arab. Übersetzungen an, und ist entschieden unächt, aber er hat jedenfalls ein sehr hohes Alter.

Wie die bereits vorgeführten Beispiele darthun, gab in seltenen Fällen wohl der Taufende (Bischof) dem Täuflinge seinen neuen Namen. Bei Kindern waren es in der Regel die Eltern, denen aus ganz natürlichen Gründen die Namengebung zukam. Allein daß die Kirche hier nicht ganz gleichgültig blieb, zeigen ihre deßfallsigen Mahnungen und Verordnungen. Sie überwachte und regelte das elterliche Recht der Namengebung. Dieses sehen wir am unverkennbarsten aus dem griechischen Euchologium[1]). Hier wird das Kind am 8. Tage, wo es den Namen empfängt, zur Kirche gebracht und über dasselbe nach vorausgegangener Kreuzeszeichnung Gebete gesprochen. Was also die Eltern thun, erhält unverzüglich durch die Kirche religiöse Weihe, gnadenreichen Segen. Außer den Eltern und dem Taufenden sehen wir in alter Zeit auch schon zuweilen den Pathen die Ertheilung des Namens überlassen.[2])

Ueber die Pathen haben wir hier insofern zu sprechen, als sie erwachsenen Katechumenen nicht allein beim Taufakt, sondern schon vom Beginne des Katechumenats an zur Seite standen. Wie wir gesehen[3]), hatte nämlich der Proselyte bei seiner Bitte um Aufnahme unter die Katechumenen Jemand mitzubringen, welcher der Kirche Aufschluß über sein vergangenes Leben geben und für seine Würdigkeit bürgen konnte. Aber damit sollte die Aufgabe eines solchen Geleitsmannes noch nicht zu Ende sein, sondern der Katechumene sollte ihn für sein Leben lang zum Rath und Beistand auf der Bahn gottgefälligen Tugendstrebens erwählen. Nach dem angeblichen Dionys dem Areopagiten hätte dieser Pathe den Proselyten auch zu instruiren, wie er dem Bischof auf die bei der Aufnahme gewöhnlichen Fragen zu antworten habe. Es wird somit wohl keinem Zweifel unterliegen, daß bei der Prüfung um Zulassung unter die Competenten auch das Zeugniß dieser Pathen bedeutend ins Gewicht fiel. Wenigstens steht bei Pseudo-Dionys der Pathe überall und bei jedem Schritt zur Taufquelle an der Seite des Täuflings. Durch die Beiziehung der Pathen zu jener Prüfung ließ sie sich noch dazu bedeutend vereinfachen, und sofern die Pathen verläßig waren, konnte die sittliche Befähigung durch sie

---

[1]) Euchlog. ed. Goar pag. 264.

[2]) Gregor. Turon. hist. Franc. cap. 28.

[3]) S. o. S. 40.

allein schon hinlänglich erkannt werden. Die Kirche mußte also bedacht sein, wie die Pathenstellen in die Hände solcher gelegt würden, die ausreichende Sicherheit boten, daß sie dieser hohen Aufgabe mit Gewissenhaftigkeit obliegen würden. Was war darum natürlicher, als daß man dieses Führeramt auf den Weg zur Heilsgemeinschaft vom Clerus übernommen sehen wollte? Die apostolischen Constitutionen[1]) bestimmen geradezu die Diakonen für die Funktion dieser Bürgen oder Pathen, stehen jedoch mit dieser Verfügung keineswegs allein; aus der afrikanischen Kirche des 5. Jahrhunderts haben wir gleichfalls die Nachricht, daß die Diakonen Pathenstelle vertreten haben[2]). Auch der hl. Augustin gibt den Rath, Convertiten vom Manichäismus sollten die Bischöfe während des Katechumenats ihren Hausgenossen oder Nachbarn zur sorgfältigen Beaufsichtigung anempfehlen.[3]) Er will gleichfalls soweit die Möglichkeit vorhanden ist, diese Hut Clerikern übertragen wissen. Handle es sich dann um Zulassung zur Taufe, so seien vor Allem diese kirchlich bestellten Aufseher zu hören, ob dieselbe erfolgen könne.

Schon der altkirchliche Taufakt erfordert für den Täufling zum raschen Fortgang eine Hilfe, da zur immersio die vollständige Entkleidung nothwendig war. Gerade hier war es aber von entschiedenem Vortheil, daß die Funktion des Pathen in die Hand des Klerus gegeben war, dadurch konnten viele Täuflinge einem Pathen (susceptor, *ἀνάδοχος*) unterstellt werden, so daß nicht allein das Gedränge vermieden, sondern insbesondere dem Schamgefühl Rechnung getragen war. Die apstl. Const. verfügen daher wieder ganz klug, es solle den Mann beim Taufakt ein Diakon, die Frau eine Diakonissin unterstützen[4]). Ueberhaupt aber versteht es sich von selbst, daß Pathe

---

[1]) L VIII., 32. *Οἱ πρώτως προςιόντες διὰ τῶν διακόνων προςαγέσθωσαν τῷ ἐπισκόπῳ ἢ τοῖς πρεσβυτέροις. Οἱ δε προςενεγκόντες μαρτυρείτωσαν αὐτοῖς, ἀκριβώσαντες τὰ κατ᾽ αὐτούς.*

[2]) Victor Utic. de persec. Vand. l. II. Hic (Elpidophorus) dudum fuerat baptizatus, quem venerabilis Muritta diaconus de alveo fontis susceperat generatum.

[3]) August. commonitorium ..... nec facile admitti ad bapt. nisi eos aliquanto tempore probatos esse cognoverit episcopus per eorum testimonium, quibus fuerint commendati.

[4]) L. III, 16. *Τὸν ἄνδρα ὑποδεχέσθω ὁ διάκονος, τὴν δὲ γυναῖκα ἡ διάκονος.*

und Täufling bei dieser Weise des Taufvollzuges demselben Geschlechte angehören mußte. Schon ein arab. Canon des Nicäums[1]) schreibt ausdrücklich so vor, und die alte Geschichte bietet zahlreiche Beispiele für diese Praxis, wenn gleich an einzelnen Orten der gegentheilige Usus nicht ganz streng verpönt war. So wird vom hl. Sebastian berichtet[2]), er habe 64 Seelen auf einmal aus der Taufe gehoben; geistige Mütter der gleichzeitig getauften Frauen aber seien Beatrix und Lucina gewesen. Wie dem Epiphanius bei der Taufe Lucian beistand[3]), so leistete nach derselben Quelle seiner Schwester die Diakonissin Bernika Pathendienste. Die Pflicht einer beständigen Sorge für ihre geistigen Kinder wird den Pathen öfters, besonders schön aber von Augustin und Cäsarius von Arles ans Herz gelegt. Sowohl vor als namentlich auch nach der Taufe sollten sie beständig ihre Pflegbefohlenen für alle die Tugenden begeistern, welche das Christenthum der genußsüchtigen Welt gegenüber so sehr auszeichnen. Mit Berücksichtigung dieser eben gezeigten Verhältnisse werden wir wohl im 12. Kanon der unächten 4. carthag. Synode[4]) unter den Wittwen und geweihten Jungfrauen, ähnlich wie in den apostolischen Constitutionen, die kirchlich bestellten Taufpathinen zu verstehen haben, nicht allein Dienerinen beim Taufakt. — Dieses Concil zeigt aber auch, wie streng es die Kirche mit der Forderung des Selbstantwortens der erwachsenen

---

[1]) Can. 22. Viri non teneant in bapt. mulieres aut puellas neque mulieres teneant masculos.

[2]) Acta s. Sebast. martyr. apud Surium. 20. Jan. Omnes isti simul animae LXIV baptizati et a s. Sebast. suscepti sunt; feminarum autem matres spiritales factae sunt Beatrix et Lucina.

[3]) Vita Epiph. *Λουκίανος καὶ πατὴρ αὐτῷ (Ἐπιφ.) ἐγένετο ἐπὶ τοῦ ἁγίου βαπτ. .... Ἔλαβεν Ἐπιφάνιος Βερνίκην τὴν ἁγίαν παρθένον, ἣ μήτηρ ἐγένετο τῆς ἀδελφῆς Ἐπιφανίου.*

August. sermo 116. Non solum exemplis, sed etiam verbis eos ad omne opus bonum admonere debetis; praecipue autem qui filios aut filias excipere religioso amore desiderant, et antequam baptizenter et postquam baptizati fuerint, de castitate, de humilitate etc. eos admonere vel docere non desinant.

[4]) Viduae vel sanctimoniales quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur, tam instructae sint ad officium, ut possint apto et sancto sermone docere imperitas et rusticas mulieres, tempore quo baptizandae sunt, qualiter baptizatori respondeant et qualiter accepto baptismate vivant.

Katechumenen nahm. Nur die Erklärung eigenen Willens und Glaubens sollte Geltung haben[1]; der Pathe stand nur als Garant für die Wahrheit und Aufrichtigkeit hinter dem Täufling. Daher erklären sich auch die wiederholten Anfragen, welchen wir in den Vätern begegnen, ob eine Taufe giltig sei, wenn ein seiner Sinne nicht mächtiger Katechumene sich durch das Wort anderer vertreten lasse[2]. Die Kirche hat sich stets für die Giltigkeit entschieden, wenn für das Begehren des Katechumenen geeignete Zeugen eintraten.[3] Diesen Zeugen aufrichtigen Taufbegehrens wird es wohl auch obgelegen haben, zu sorgen, daß der Forderung des Concils von Laodicea[4] genügt werde, nach welcher die sogen. clinici nach ihrer Wiedergenesung das Symbolum auswendig lernen, und sich von der Kirche über Würde und Bedeutung der Taufe belehren lassen mußten.

Den erwachsenen Katechumenen versah also der Pathe vorzugsweise die Stelle eines Zeugen für die Tauffähigkeit, und eines Gehilfen beim Taufakt (susceptor). Eine andere Rolle fiel natürlich demselben bei der Taufe von Kindern zu. Für diese hatte er das Taufgelöbniß abzulegen, und was weit wichtiger war, er verpflichtete sich selbst, es seine heiligste Sorge sein zu lassen, daß die Kinder wirklich ihrem Taufversprechen gemäß erzogen werden und dasselbe getreu im Leben erfüllen würden (sponsores). Diese schwere Verpflichtung nahm man so ernst, daß sie in einem Tertullian[5]) den Wunsch auf-

---

1) August. ep. 23. ad Bonif. Si pro eo, qui respondere potest, alius respondet, non valet itidem.

2) Thimoth. Alexd. (Resp. c. 4.) *Ἐάν τις κατηχούμενος ὢν ἀσθενὴς μὴ δύνηται ἑαυτὸς ὁμολογῆσαι τὴν πίστιν καὶ παρακαλῶσιν οἱ ἴδιοι αὐτοῦ, ἵνα λάβῃ τὸ ἅγιον βαπτ., ὀφείλει λαβεῖν ἢ οὔ; Ὀφείλει λαβεῖν.*

3) Concil. Carthg. III, can. 34. Baptizentur aegrotantes, si pro se respondere non possunt, cum voluntatis eorum testimonium hi, qui sui sunt, periculo proprio dixerint.

4) Can. 47. *Ὅτι δεῖ τοὺς ἐν νόσῳ παραλαμβάνοντας τὸ φώτισμα καὶ εἶτα ἀναστάντας ἐκμανθάνειν τὴν πίστιν καὶ γινώσκειν ὅτι θείας δωρεᾶς κατηξιώθησαν.*

5) De bapt. cap. 18. Cunctatio bapt. utilior est praecipue circa parvulos. Quid enim necesse est, sponsores etiam periculo ingeri, qui et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli?

kommen ließ, man möchte die Kinder, wo möglich, ungetauft heranwachsen lassen, damit nicht die Pathen Angst oder Gefahr ihres Seelenheiles incurrirten, wenn der Tod sie der Lösung ihrer eingegangenen Pflicht zu entreißen drohe oder eine schlimme Anlage des Kindes sie ihnen zu erfüllen unmöglich mache. Vielleicht hat diese Ansicht nicht unbedeutenden Anstoß dazu gegeben, daß wir zur Zeit eines hl. Augustin[1]) gewöhnlich die Eltern als Pathen ihrer Kinder erblicken. Manche[2]) meinten damals sogar, es sei geradezu nothwendig, daß die Eltern diese Stelle einnähmen; denn von ihnen hätten die Kinder das Leben in der Sünde (Erbsünde), folglich müßten sie dieselben auch zum Leben der Gnade bringen. Dagegen scheint mir aus Tertullians Aeußerung nicht undeutlich hervorzugehen, daß zu seiner Zeit die Eltern andere um die Pathenschaft bei ihren Kindern ersuchten. Diese Sitte erklärt später auch Pseudodionys als die Regel[3]); die Eltern sollen einen bereits Getauften wählen, der tüchtig ist, sein aus der Taufe gehobenes Kind nach christlichen Grundsätzen zu erziehen und ihm die nöthigen Religionskenntnisse beizubringen. Ganz dieser Ansicht entsprechend finden wir in Afrika die Pathenstellen außer den Eltern hauptsächlich durch solche vertreten, die schon ihr natürliches Verhältniß zu den Kindern für religiöse Erziehung geeignet machte. So trugen Herrn die Kinder ihrer Sklaven zur Taufe. Wer sich aus christlicher Nächstenliebe eines unmündigen Waisen annahm, pflegte auch die geistige Vaterstelle an-

---

[1]) Ep. 98 ad Bonifac. Pro parvulis parentes tanquam fidedictores respondent. — Id. hypognost. contra Pelag. VI, 7. Novimus etiam parvulos parentum manibus ad gratiam bapt. deportari.

[2]) Ep. 98. ad Bonif. Illud autem nolo te fallat ut existimes reatus vinculum ex Adam tractum aliter non posse disrumpi, nisi parvuli ad percipiendam Christi gratiam a parentibus offerantur; cum videas multos non offerri a parentibus, sed etiam a quibuslibet extraneis, sicut a dominis servuli aliquando offeruntur et nonnunquam mortuis parentibus parvuli baptizantur ab eis oblati, qui in illis hujusmodi misericordiam praebere potuerunt. Aliquando etiam quos crudeliter parentes exposuerant, nonnunquam a sacris virginibus colliguntur et offeruntur ad bapt.

[3]) De eccl. hierarch. cap. 7. Ἔδοξεν εἰςδέχεσθαι τὰ βρέφη κατὰ τόνδε τὸν ἱερὸν τρόπον, ὥστε τοὺς φυσικοὺς τοῦ προςαγομένου παιδὸς γονέας παραδιδόναι τὸν παῖδά τινι τῶν μεμνημένων ἀγαθῷ τὰ θεῖα παιδαγωγῷ, καὶ τὸ λοιπὸν ὑπ' αὐτῷ τὸν παῖδα τελεῖν, ὡς ὑπὸ θείῳ πατρὶ καὶ σωτηρίας ἱερᾶς ἀναδόχῳ.

zutreten. Findelkinder brachten gottgeweihte Jungfrauen zum Baptisterium. — Die Väter ermangeln nicht, den Pathen ihre Verpflichtung bei Gelegenheit der kirchlichen Taufzeiten in begeisternder Ansprache und bis ins Detail darzulegen¹). Aber dabei übersehen sie nicht, daß die religiöse Erziehung und der spätere Unterricht der getauften Kleinen nicht einseitig auf die Schultern der Pathen gelegt werden dürfe, sondern daß die Kirche selbst an dieser Pflicht innigen Antheil habe²).

14. Die Baptisterien.

Der einmal ausgebildete Katechumenat machte ein eigenes Taufgebäude (baptisterium, *φωτιστήριον*) nothwendig. Anfänglich zwar und selbst noch in den Tagen Tertullians wurde häufig im Freien d. h. in Quellen, in einem Fluße u. s. w. getauft. Jedoch suchte man damals schon, besonders wenn die Täuflinge dem weiblichen Geschlechte angehörten, solche Stellen auf, wo man vor Störungen und Zuschauern sicher war und benützte gern den frühesten Morgen zur Taufhandlung. Taufte man nur in Quellen, so war eine Untertauchung nicht wohl möglich. Man begnügte sich dann damit, daß der Täufling bis zu der Tiefe der Quelle im Wasser stand, und ihn der Taufende mit Wasser übergoß. So ist im Cömeterium des Callistus in einer Zelle, von den Führern Kapelle der Sakramente genannt, folgendes Bild der Taufe zu sehen³). Ein nur mit

---

¹) August. serm. 163. de temp. (sehr wahrscheinlich dem Cäsarius von Arles angehörig): Hoc admoneo, ut quoties paschalis solemnitas venit, quicunque viri, quaecunque mulieres de s. fonte filios spiritualiter exceperunt, cognoscant, se pro ipsis fidejussores apud Deum exstitisse et ideo semper illos admoneant, ut castitatem custodiant, virginitatem usque ad nupt. servent, a maledicto vel perjurio linguam refrenent, cantica turpia vel luxuriosa ex ore non proferant, fidem cathol. teneant, ad eccl. frequentius currant etc.

²) August. ep. 98. ad. Bonif. Offeruntur parvuli non tam ab eis, quorum gestantur manibus, quam ab universa societate sanctorum atque fidelium. Ab omnibus namque offerri recte intelliguntur, quibus placet, quod offerantur.

³) Becker, Darstellung J. Ch. unter dem Bilde des Fisches. S. 113.

einem Schurz bekleideter Mann übergießt einen Knaben, der bis zu den Knöcheln in einem Gewässer steht, reichlich mit Wasser. Nach einer andern Darstellung, der ältesten in den Katakomben[1]), hätte es sogar hingereicht, daß der Taufende dem so im Wasser stehenden einfach die Hand auflegte, ohne ihn noch ferner zu begießen. Aber gebräuchlicher und beliebter war doch die vollständige Untertauchung, wie die häufige Benennung der Getauften als Fische, des Baptisteriums als einer piscina[2]) und die Darstellungen der Taufe als eines Fischfanges[3]) überzeugend beweisen. Für diese Art des Taufvollzuges aber erwies sich die Taufe in Flüssen, abgesehen von den Rücksichten auf das Schamgefühl, als sehr mühsam und man benützte daher wohl so gut es anging, zur Taufe die Thermen in den Häusern von Gläubigen. Von diesen Thermen erhielten dann die uralten kirchlichen Taufhäuser ihre Form und zum Theile auch ihre Einrichtung. Gewöhnlich bestanden die Baptisterien aus einem Vorhofe und dem eigentlichen Taufhaus. Im Vorhofe wurde nicht selten der Unterricht an die Competenten ertheilt, und so mußten namentlich in größeren Städten, wo der Täuflinge gewöhnlich viele waren, sowohl Vorhof als eigentliches Taufhaus ziemlich geräumig sein. Das Taufhaus war meist im sogenannten Centralstyl polygon (bisweilen auch rund oder kreuzförmig) gebaut[4]). Um die eigentliche Taufquelle herum standen meistens den Ecken entsprechend die Säulen, auf denen die Kuppel ruhte. In die Taufquelle hinab führten 3 Stufen und eben so viele herauf, so daß man mit Einrechnung der eigens eingerichteten Stelle, auf welche der Täufling in der Quelle zu stehen kam, die symbolische bedeutsame Siebenzahl von Stufen zählte. In dem uralten Baptisterium der Kirche von Aquileja, das die Sage theils auf Constantin den Großen und selbst auf Papst Pius I., theils auf den hl.

---

1) A. a. O. S. 109.

2) Optat. Milev. De schism. Donat. III, 2. Hic (Christus) est piscis qui in bapt. per invocationem fontalibus undis inseritur, ut, quae aqua fuerat, a pisce etiam piscina vocitetur. — Tert. de bapt. i. Nos pisciculi secundum *IXΘYN* nostrum in aqua nascimur. Cfr. Becker a. a. O. S. 33.

3) Becker a. a. O. S. 133.

4) Vgl. das Baptisterium von Aquileja von Prof. R. v. Eitelberger in „Mittelalterliche Kunstdenkmale des österreich. Kaiserstaates, herausgegeben von Dr. Heider" u. s. w. Ferner Springer, die Baukunst des christl. Mittelalters S. 39.

Hermagoras zurückführt und dessen Säulen der nämlichen Stylrichtung angehören, wie die diocletianischen Monumente in Spalato, hat die Taufquelle 5 Stufen, und die 6 Granitsäulen[1]) um den Brunnen sind durch Archivolten verbunden, von deren Scheitelhöhe einst nach Eitelsbergers Dafürhalten Lampen herabhingen. Bei Zeno von Verona wird ein paarmal nicht undeutlich auf eine Erwärmung des Wassers hingedeutet[2]). Das Taufbecken war bisweilen für die beiden Geschlechter theilbar eingerichtet; immer aber wenigstens in dem einen Baptisterium die Geschlechter sorgfältig abgeschlossen.

In der Regel stand das Taufhaus eigens[3]), war aber doch nicht selten mit der Kirche in irgend einer Weise verbunden[4]), so daß man aus ihr direkt in das Baptisterium kommen konnte. So gelangte man in der aus dem 6. höchstens 7. Jahrhundert stammenden Domkirche zu Parenzo aus dem Baptisterium in das östlich gelegene Atrium der Basilika[5]). Das vereinzelnt stehende Baptisterium von Aquileja hat zwei Eingänge: einen von Westen direkt ins Baptisterium und einen zweiten aus dem nach Osten gelegenen schmalen gangartigen Atrium, welches in der jetzigen Volkssprache den sehr bezeichnenden Namen chiesa dei pagani führt. Diese Benennung stammt wohl noch aus jener Zeit, wo man hier die Heiden in den Katechumenat aufnahm und im zweiten Stocke dieses Gebäudes katechetischen Unterricht ertheilte. Seit dem 6. und 7. Jahrhundert verlegte man alljährlich das Baptisterium in eine (gewöhnlich nördlich gelegene) Seitenkapelle der Kir-

---

[1]) Säulenhöhe 1° 2'. Durchmesser des Taufbrunnens 2° 3' 4". Entfernung desselben von der 8 eckigen Mauerwand 2° 2'. Das Bassin 6 eckig.

[2]) Tract. 35. Aqua viva Sp. s. et igne dulcissimo temperata blando murmure invitat. Tract. 30. redet er gleichfalls von einem fontis calor salutaris.

[3]) In Aquileja; in Apamea vgl. concil. sub Menna 536 act. V. bei Mansi V., 1112.

[4]) Ambros. ep. 33. ad Marcell. sor. — August. de civ. Dei l. XXII. cp. 8. Admonetur, ut in parte feminarum observanti ad baptisterium, quaecunque illi baptizata primitus occurrisset, signaret ei locum signo Christi. Zeigt klar, daß aus dem nördlichen Schiffe ein Ausgang ins Baptisterium führte.

[5]) Mittelalt. Kunstdenkmale, S. 75 f.

chen selbst und weihte diese Taufkapellen wie die eigentlichen Baptisterien meistens dem hl. Johannes dem Täufer.[1])

Vor der Taufe das eigentliche Baptisterium zu betreten, war den Katechumenen aufs strengste, selbst durch Concilbeschlüsse[2]) untersagt, und es galt darum als ein Verbrechen, Katechumenen dort einzuführen.[3])

15. Die Akte, welche der eigentlichen Taufhandlung vorausgingen.

a. Die Oelsalbung.

Wir hätten eigentlich mit der apertio aurium zu beginnen, wenn wir nach dem klaren Berichte des Ambrosius und Maximus von Turin unsere Darstellung einrichten wollten. Selbst noch das Gelasianum und Gregorianum beginnen (abgesehen von dem einleitenden Exorcismus: „Nec te lateat") die Vorbereitung zur eigentlichen Taufhandlung mit dieser apertio aurium. Allein die Nothwendigkeit diesen Akt und seine Stellung in der alten Kirche zur Beleuchtung der sogenannten gelasianischen Skrutinienformulare herbeizuziehen, gebot denselben schon früher zu besprechen.

An die apertio aurium schloß sich nach denselben Katechesen von Ambrosius und Maximus die Oelsalbung an, und wieder sind es die alten römischen Sakramentarien, welche noch aus späterer Zeit für diese Ordnung einstehen; für uns also Grund genug, die gleiche Reihenfolge einzuhalten. Während nach Ambrosius die apertio aurium noch im Vorhof des Baptisteriums vorgenommen wurde, trat man zur Salbung der Täuflinge bereits in das eigentliche Baptisterium. Wir finden bei den Vätern für die Oelsalbung nirgends eine Vollzugsformel. Selbst das Gelasianum und Gregorianum wissen von einer solchen noch nichts.[4]) Diese Erscheinung

[1]) Das Baptisterium von Apamea war der allerseligsten Jungfrau geweiht. Mansi a. a. O.

[2]) Synode zu Orange a. 441 can. 19.

[3]) Concil. sub Menna act. V (Mansi l. c.)

[4]) Murat. l. c. I., 563. Tangis ei pectus et inter scapulas de oleo exorcizato et vocato nomine singulis dicis: Abrenuntias Sat. etc. Cfr. l. c. II, 156.

erregt jedoch keineswegs Befremden, wenn man sich die engen Beziehungen vergegenwärtigt, welche zwischen Abrenuntiation und Oelung bestehen. Diese Beziehungen ließen die unmittelbar folgende Abrenuntiation gewissermassen als die Vollzugsformel erscheinen. Ja es dünkt mir höchst wahrscheinlich, daß die dießbezügliche Rubrik des Gelasianums dasselbe verlange, was das Sacramtr. Gelon. vorschreibt[1]), daß nämlich Oelsalbung und Abrenuntiation mit einander verbunden würden, so daß letztere in der That als begleitende Vollzugsformel erscheint. Die ergänzende Einheit beider Akte verläugnet sich selbst da nicht im mindesten, wo man wie im cod. Othob. des Gregorianums (also seit Anfang des 9. Jahrhunderts) bereits einer eigentlichen Vollzugsformel für die Oelung begegnet; denn auch in diesem Falle haben beide Akte eine gemeinsame Rubrik, welche Oelung und Abrenuntiation, nicht aber umgekehrt vorschreibt. Die auf die Oelung lautende Vollzugsform schließt sich erst der dreimaligen Abrenuntiation aufs engste durch Verbindung mittels der Conjunktion „et" an. So weist alles darauf hin, daß in alter Zeit Oelung und Abrenuntiation gleichzeitig vorgenommen wurden.

Anders war es im Orient. Hier sehen wir die Oelung durchwegs der Abrenuntiation folgen. Erklärt diese Abfolge eigentlich schon die Bedeutung der Oelung, so wird sie doch noch begreiflicher durch die Ausdehnung, welche nach griechischem Ritus die Salbung hatte. Zu ihr war vollständige Entkleidung nöthig und so verwies man sie am füglichsten in die unmittelbare Nähe des eigentlichen Taufaktes, für welchen gleichfalls vollständige Entkleidung Bedürfniß war. Es entschied also hier die Rücksicht auf den raschen Fortgang der Handlung und auf die Decenz, während im Abendland einzig der Zweck der Salbung für ihre Stellung und Verbindung maßgebend war. Hier war dieser Gesichtspunkt sogar bestimmend in den gallischen Kirchen, deren Liturgie doch deutlich griechisches Gepräge trägt. Weil man daselbst nach dem Muster der orientalischen Kirchen die Abrenuntiation selbständig abverlangen und ihr unmittelbar ihr positives

---

[1]) Martene l. c. I., 183. Tangit eos de oleo exorc., crucem faciendo cum police ita dicendo: Ill. abrenuntias Sat.? R. Abren. Et facit crucem de oleo in pectus ejus etc. Vgl. Höfling a. a. O. S. 418. Daß zur Zeit Karls des Großen in der römischen Taufliturgie wirklich noch Oelung und Abrenuntiation aufs innigste verbunden gedacht und vorgenommen wurden, erhellt klar aus Leidrad de bapt.: Unguntur in pectore et inter scap. oleo exorciz. cum abrenuntiant satanae.

Gegenstück, die Glaubensbefragung, folgen lassen wollte, so nahm man die Salbung schon vor der Abrenuntiation unter einer ganz entsprechenden Vollzugsformel vor. Durch diese Stellung kam die Oelsalbung auch in nächste Verbindung mit der formell sehr verwandten apertio aurium, so daß beide fast in einander übergehen[1]).

Von der Stellung und Beziehung der Oelung wenden wir uns der Frage nach ihrem Alter zu. Dieses können wir bis in die letzte Hälfte des zweiten Jahrhunderts zurückverfolgen, wo sich das älteste Zeugniß aus Rom vernehmen läßt, zwar nicht aus der kathol. Kirche, aber in einem Werke, welches sich zur Aufgabe setzte, gnostische Elemente in die Kirche einzuschmuggeln. Es sind dieses die klement. Rekognitionen[2]). Dürfen wir hier den Buchstaben pressen, so müssen wir sagen, daß in ältester Zeit auch Rom den ganzen Körper des Täuflings salbte. Sehr erwünscht ist es uns, daß die Rekognitionen auch noch die Benediktion dieses Salböls erwähnen. So dürfen wir uns nicht wundern, wenn Basilius die Salbung ganz bestimmt auf apostolische Anordnung zurückführt. Eine wichtige Bestätigung dieser Angabe erblicken wir in den ältesten Büchern der apostolischen Constitutionen, indem sie bereits unsern Ritus in seiner vollen Ausgestaltung vorführen. Schon das dritte Buch (cp. 16) weist den Bischof an, vor der Taufe das Haupt sämmtlicher Täuflinge mit Oel zu salben. Am Körper selbst hatte dann ein Diakon, bei Frauen eine Diakonissin die Salbung fortzusetzen.[3]) Bei Pseudodionys beginnt der Bischof durch dreimalige Salbung der Stirne in Kreuzesform, das Uebrige obliegt den Priestern; aber immer und überall begegnet uns in der orientalischen Kirche die Salbung des ganzen Körpers.[4]) Daß

---

1) Sacram. Gallic. Tangis nares, deinde dicis: Effeta, effecta est hostia in odorem suavitatis. Ungis eum de oleo sanctificato dicens: Ungo te de ol. sanctf. sicut unxit Samuel David in Regem et Prophetam. Tangis nares et aures et pectus: Operare creatura olei, operare, ut non lateat hicimmundus spiritus nec in membris nec in medullis nec in una compagine membrorum.

2) L. III, 67. Baptizabitur unusquisque vestrum in aquis perennibus primo oleo perunctus per orat. sanctificato.

3) L. III., 15. Ὁ διάκονος χρίσει μόνον τὸ μέτωπον τῶν γυναικῶν τῷ ἁγίῳ ἐλαίῳ καὶ μετ' αὐτὸν ἡ διάκονος ἀλείφει αὐτάς.

4) Cyrill. Cat. myst. II. n. 3. Ἠλείφεσθε ἀπ' ἄκρων τριχῶν ἕως τῶν κάτω.

sie auch im Abendlande, wenigstens in Gallien, in dieser Weise vorgenommen wurde, läßt die Vollzugsformel eines alten gallischen Sakramentars nicht bezweifeln. Die apost. Constit. begnügen sich nicht mit der Angabe oder Forderung, sich geweihten Oeles zu bedienen, sondern sie geben gleich selbst das geeignete Weiheformular. Nach den orientalischen Ritualien zu schließen, bildet noch jetzt diese Weihe einen Theil des Taufritus, und wird das Oel also nicht an einem bestimmten Tage eigens und feierlich vom Bischof geweiht. Irrig ist jedoch die Ansicht Höflings, als ob in der griechischen Kirche bei jeder Taufe immer erst die Weihe vorgenommen würde[1]); vielmehr zeigt Pseudodionys, daß man dieses Oel wie im Abendlande längere Zeit eigens aufbewahrte[2]). Wir können es nicht unterlassen, auch bei dieser Gelegenheit wieder auf die Tendenzen Höflings hinzuweisen. Dieser Gelehrte behauptet nämlich, der Orient wisse nichts von einer förmlichen Exorcisation des Oels[3]), und doch läßt er acht Seiten zuvor mit gesperrter Schrift folgende Aeußerung Cyrills an seine Neophyten niederdrucken: „Ihr wurdet gesalbet mit exorcisirtem Oele."[4])

Aus denselben Gründen hat Höfling eine andere Beziehung der Salbung im Orient als im Occident finden zu müssen geglaubt, aber sicher mit Unrecht. Um dieß nachzuweisen dürfen wir nur die Deutungen dieses Ritus aus beiden Kirchen zusammen stellen. „Das exorcizirte Oel, erklärt Cyrill von Jerusalem seinen Neophyten, ist Symbol der Gemeinschaft der Fettigkeit Christi, und ein Vertreibungsmittel jeder Spur gegnerischer Wirksamkeit"; und bald darauf: „Das exorcisirte Oel brennt nicht nur die Spuren der Sünden aus, sondern vertreibt alle unsichtbaren Einflüsse des Bösen." Welcher Unterschied kann angegeben werden zwischen dieser Deutung und der Formel, mit welcher jetzt die katholische Kirche diese Salbung vollzieht? Oder welche Verschiedenheit besteht zwischen dieser Erklärung und der eines Magnus von Sens oder eines Leidardus? Der Erstere nämlich erklärt: Die Brust wird gesalbt, damit Satan der Eintritt verschlossen,

---

[1]) A. a. O. S. 428. Seine Worte sind jedoch nicht ganz deutlich.

[2]) Dionys. de eccl. hier. cp. 2. *Κομίζουσι οἱ ἱερεῖς τὸ ἅγιον ἔλαιον.*

[3]) A. a. O. S. 428.

[4]) Catech. myst. II, n. 3.

Christus aber geöffnet werde; ebenso die Schultern, damit von allen Seiten der Gott geweihte Tempel gegen jeden Angriff Satans gefestigt werde. Beim Andern lesen wir: Die Salbung geschehe nach seiner Meinung deßhalb, damit der Urheber des Abfalls von Gott, der Satan, vertrieben werde, und Christus der Spender des Glaubens und der Liebe einziehe. Die eine wie die andere dieser Erklärungen bietet genau dieselben zwei Seiten.[1])

Wenn hinwieder Ambrosius seine Neugetauften anredet: Du bist gesalbt worden gleichsam als Athlete Christi, als einer der bestimmt ist, in den Ringkampf mit dieser Welt sich zu stürzen, so ist dies genau dasselbe, was Chrysostomus lehrt; der Christ werde gesalbt, wie die in das Stadium tretenden Athleten[2]), oder wenn Pseudodionys sagt, der Ruf zur Oelsalbung sei typisch ein Ruf zu den heiligen Wettkämpfen[3]). Der ganze vermeintliche Unterschied wird auf den aus den apostol. Constitutionen angeführten Stellen beruhen, aber diese gelten in dem von Höfling angegebenen Wortlaut wohl nur vom Sakrament des Chrisams[4]). Vollends aber muß diese Hypothese sich zurückziehen, wenn man bei Severus, dem Patriarchen von Antiochien eine Tauforbnung findet, nach welcher der Abrenuntiation unmittelbar eine Salbung auf der Stirne unter dreimaliger Kreuzeszeichnung folgt, während die Salbung am ganzen Körper an der üblichen Stelle ihren Platz findet. Wenn Höfling die Bezeichnung dieses Oels als eines Oels der Freude in den orientalischen Liturgien als Grundanschauung hinstellt, so hat dieses nichts zu bedeuten. Denn fragt man nach dem Grund und Objekt dieser Freude, so ist es eben das freudige

---

[1]) Cfr. Theodulph. Aurel. cp. X. His qui baptizandi sunt pectus de oleo et scapulae tanguntur, ut de omnibus, ante et retro muniti, id est contra omnia prospera sive adversa sint circumspecti, et coelestium animalium imitatione ante et retro pleni sint oculis, id est praeteritum et futurum respicientes, salutis suae custodiam non emittant.... Tanguntur anteriora, ut bene velint, posteriora, ne frustra velint.

[2]) Hom. 6. in Coloss. *Ἀλείφεται ὥσπερ οἱ ἀθλῆται εἰς στάδιον ἐμβησόμενοι.*

[3]) De eccl. hier. cp. 2. *Ἐπὶ τοὺς ἱεροὺς ἐν τύπῳ ἀγῶνας ἐκκαλούμενοι (ἱερεῖς).*

[4]) A. a. O. S. 421.

Bewußtsein des Täuflings, durch diese Oelsalbung sieghaft ausgestattet zu werden zum Kampfe gegen den Teufel. So erklären die Vollzugsformeln selbst diese biblische Benennung des Oels[1]). Damit wollen wir nicht gesagt haben, daß den Weihe- und Vollzugsformeln jede Hinweisung auf die positive Seite der Taufgrade fremd sei; aber diese Hinweisungen sind nicht für eine oder die andere Kirche charakteristisch, sondern alle insgesammt geben in dieser Beziehung von dem kirchlichen Bewußtsein dasselbe Zeugniß.

b. Die Abrenuntiation.

In den Exorcismen hatte die Kirche Satans Macht und Einfluß auf den Täufling gebrochen, hatte ihn in Gottes Kraft und Namen frei zu machen gesucht von den Banden, welche Satan in der Sünde um ihn geschlungen hatte. Nun sollte aber auch der Täufling seinerseits erklären, daß er mit dem Werke der Kirche einverstanden sei, daß er es durch sein eigenes Thun und Wirken mit der Gnade Gottes erhalten und zu Ende führen wolle. Feierlich ließ man zu diesem Zwecke im Angesichte der Kirche und der Taufquelle den Katechumenen einen ewigen Bund gegen Satan beschwören. In dem uns erhalten ord. bapt. des Gelasianums und Gregorianums wird diese Abschwörung schon am frühen Morgen des Tauftages vorgenommen und wir wissen aus der römischen Kirche wirklich nicht genau, ob es dort auch in alter Zeit so gehalten wurde, oder ob diese Zeit erst für den Kinderkatechumenat angesetzt ward. Mir scheint es kaum wahrscheinlich, daß man in diesem Stücke in Rom anders verfahren sei als in den übrigen Kirchen, wo durchgehends die Abrenuntiation mit der Oelung sogleich nach dem Eintritt ins Baptisterium vorgenommen wurde. Möglich wäre allerdings zur Zeit Gregors des Großen die Praxis, welche uns das nach ihm benannte Sakramentar bezeugt; denn er bezeichnet als Termin der Abrenuntiation ganz kurzweg den Tauftag.

Die orientalische Kirche umkleidete die Abschwörung mit tief symbolischen Ceremonien[2]). Der Abschwörende stand im Vorhof des

---

[1]) Vgl. Höfling a. a. O. S. 423 und 430.

[2]) Dionys. de eccl. hier. cp. 3. *Γυμνὸν καὶ ἀνυπόδετον ἵστησι πρὸς δυσμὰς ἀφορῶντα καὶ τῇ τῶν χειρῶν ἀπώσει κ. τ. ε.* — Cap. 2.

Baptisteriums nach Westen schauend, unbeschuht, bis auf das Untergewand entkleidet, den Blick zur Erde gesenkt. Dann hieß der Priester seine Täuflinge die Hand ausstrecken und wie zum Stoße gegen den gleichsam anwesend gedachten Satan richten. Bei Chrysostomus[1]) knieten die Abschwörenden, und nach dem Areopagiton bliesen und spuckten die Täuflinge unmittelbar nach der Abrenuntiation noch gegen den anwesend gedachten Satan. Im Occident sehen wir dieses herrliche, symbolische Ceremoniell durch die Oelsalbung verdrängt, wodurch am eklatantesten zu erkennen gegeben wurde, daß alle Kraft gegen den Satan nur von Christus und durch die Spender seiner Gnaden ausfließe, und wodurch zugleich der innige Zusammenhang von Abschwörung und Salbung jedem Täuflinge von selbst einleuchtete.

Die Abschwörungsformel ist der Hauptsache nach überall dieselbe, wiewohl sie in der Zahl der Glieder häufig etwas abweicht. Der Satan wird im Orient in Uebereinstimmung mit der körperlichen Haltung des Abschwörenden, von diesem direkt angeredet, im Abendlande ist die Frageform üblich. In Jerusalem[2]) z. B. versicherte der Täufling: Ich widersage Dir Satan, und allen Deinen Werken und aller Deiner Pracht und Deinem gesammten Kulte. Bei Salvianus[3]) lautet die Formel: Ich widersage dem Teufel, seiner Pracht, seinen Schauspielen und seinen Werken. Nach Tertullians Angaben gelobte in Karthago der Täufling: Ich widersage dem Satan und seiner Pracht und seinen Engeln[4]). Aber damals war der Taufritus noch sehr einfach und wurde höchst wahr-

---

Στήσας ἐπὶ δυσμὰς προσέχοντα καὶ τὰς χεῖρας ἀποθοῦντα πρὸς τὴν αὐτὴν ἀποστραμμένος χώραν ἐμφυσῆσαι αὐτῷ τρὶς διακελεύεται καὶ προσέτι τὰ τῆς ἀποταγῆς ὁμολογῆσαι. — Cyrill. cat. myst. I. 2. *Εἰσῄειτε πρῶτον εἰς τὸν προαύλιον τοῦ βαπτιστηρίου οἶκον, καὶ πρὸς δυσμὰς ἑστῶτες προσετάσσεσθε ἐκτείνειν τὴν χεῖρα καὶ ὡς παρόντι ἀπετάσσεσθε τῷ σατανᾷ.*

[1]) Hom. 2. in II. Corinth. *Ἀναμνήσθετε τῶν ῥημάτων ἐκείνων, δι᾽ ὧν ἀπετάξεσθε γόνυ κλίναντες.* Weitere Ceremonien gibt er nicht an.

[2]) Cyr. cat. myst. I, 4.

[3]) De provid. l. VI. Cfr. Tertull. de spect. cp. 4.

[4]) De spect. cp. 4. Aquam ingressi renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis ejus ore nostro contestamur.

scheinlich am Täufling vollständig innerhalb der Taufquelle vollzogen. So sprach der Täufling nach Tertullians ausdrücklicher Erklärung die Abrenunliation erst, wenn er im Wasser stand[1]). Dagegen erinnert Origenes die Gläubigen bereits an die Abrenuntiation, welche sie sogleich nach ihrer Ankunft bei der Taufquelle, noch außerhalb derselben stehend geleistet hätten[2]). Den Wortlaut der Abschwörung selbst gibt er nur annäherungsweise an. Er mag fast so umfassend und inhaltsschwer gelautet haben, als in den apostolischen Constitutionen, wo der Täufling versichert[3]): Ich widersage dem Satan und seinen Werken und seiner Pracht und seinem Kulte und allem, was unter ihm steht. Nicht so fast die streng liturgische Formel als ein kurzes Resume ihres Inhaltes wird Ambrosius seinen Neophyten ins Gedächtniß zurückrufen mit den Worten[4]): Du hast abgesagt dem Satan und seinen Werken, der Welt, ihrem Luxus und ihren Gelüsten. Wir sehen aber in diesen Formeln durchwegs die Ziele fest fixirt, welche die Katechumenats-Pädagogik der alten Kirche erstrebte. Dieses sein Gelöbniß hielt man daher später in den einschneidendsten Worten jedem entgegen, der den Lockungen des Bösen Folge gegeben hatte oder diesen unseligen Schritt befürchten ließ; besonders aber weisen die sämmtlichen Väter in ihren Homilien bei Bekämpfung der herrschenden Zeitlaster auf die Abrenuntiationsformel hin.

Was aber das Alter des Abschwörungsgelöbnisses bei der Taufe anlangt, so ist keinem von allen Taufgebräuchen ein höheres gesichert. Sie ist ohne Zweifel unter der bonae conscientiae interrogatio bei der Taufe zu verstehen, an welche schon Petrus die Gläubigen erinnert[5]). Die Väter berufen sich zwar nicht auf dieses Zeug-

---

[1]) Daraus würde folgen, daß Tertullian die (mit der Abrenuntiation verbundene) Salbung mit Oel noch nicht kannte, wie er sie wirklich in seiner Schrift de bapt. nicht erwähnt.

[2]) Hom. 12. in Num. Recordetur unusquisque vestrum cum primum venit ad aquas bapt. et ad fontem salutaris accessit, quibus ibi usus sit verbis et quid denuntiaverit diabolo, non se usurum pompis ejus, neque operibus ejus neque ullis omnino servitiis ejus ac voluptatibus pariturum.

[3]) L. VIII. cp. 40.

[4]) De myst. init. cp. 2. Cfr. De sacram. lib. I. cp. 2.

[5]) I. Petr. III, 21.

niß, aber über das apostolische Alter herrscht unter ihnen volle Einstimmigkeit. Ja Hieronymus (?) glaubt sich für den apostolischen Ursprung dieser Praxis auch auf Paulus berufen zu können, indem er zum 12. Verse des 6. Kapitels im 1. Briefe an Timotheus bemerkt: Du hast bei der Taufe das gute Bekenntniß abgelegt durch Abschwörung der Welt und ihrer blendenden Lockungen[1]. So schon Clemens von Rom, indem er in seinem Briefe an die Korinther von der Taufe sprechend es für unsere Pflicht erklärt, jener Welt zu leben, nachdem wir dieser einmal abgeschworen haben. Tertullian[2] ferner, der in solchen Dingen nicht der blos hergebrachten Meinung zu folgen bereit ist, sagt über die Abrenuntiation, sie stamme ohne allen Zweifel aus der apostolischen Tradition, wenn sie auch nicht durch die Schrift uns anbefohlen sei.

c. Die Zusage an Christus und die feierliche Wiedergabe des Symbolums.

Nach geleisteter Abschwörung, die an einigen Orten[3] dreimal wiederholt werden mußte, wendete sich der Täufling von Westen gegen Osten; das Gesicht so Sonnenaufgang zugekehrt zum Zeichen, daß nun das Paradies sich ihm erschließe[4], und die Augen und Hände zum Himmel gerichtet, hatte in den orientalischen Kirchen der Täufling zuerst zu sprechen: „Und ich schwöre Dir zu, Christus.“ Im Abendlande ist uns der Gebrauch dieser Worte nur aus der afrikanischen Kirche sicher bezeugt[5]. Sie leiteten über zur Ablegung, resp.

---

[1] Ebenso der hl. Ephräm zu dieser Stelle.

[2] De cor. mil. cp. 3. Hanc si nulla determinavit scriptura, certo consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit. — Damit stimmt vollkommen überein Basil. de spirit. s. cp. 27.

[3] Dionys. de eccl. hier. cp. II, 6, womit auch das Euchholog. (ed. Goar pag. 280) übereinstimmt.

[4] Cyrill. cat. myst. I, 9. *Μετάγει πρὸς ἕω καὶ πρὸς οὐρανὸν ἀναβλέψαντα καὶ τὰς χεῖρας ἀνατείνοντα κελεύει συντάξασθαι τῷ Χριστῷ· τοῦ δὲ καὶ τοῦτο πεποιηκότος μαρτύρεται πάλιν αὐτῷ τὴν ὁμολογίαν τρίς.* — Hieron. in Amor. 6. In mysteriis renuntiamus ei primum qui in occidente est, et sic versi ad orientem pactum inimus cum sole justitiae.

[5] August. de peccat. mer. et rem. Quomodo ergo dicturus erat eum renuntiare diabolo, cujus in eo nihil esset? Quomodo converti ad Deum, a quo non esset aversus. Jedoch scheint auch Hieronymus in der eben angeführten

Wiedergabe des Symbolums. Dieses scheint in einigen Kirchen dreimal recitirt worden zu sein. Wie es in Rom geschah, wissen wir; bei Cyrill und andern aber scheint die Ablegung des Glaubensbekenntnisses wie jene der Abrenuntiation gemeinsam stattgefunden zu haben. Eine andere Frage, doch von wenig Bedeutung wird es sein, in welcher Richtung die Täuflinge bei beiden Akten die Hände auszustrecken pflegten. Das griechische Euchologium hat nämlich gerade die entgegengesetzte Handhaltung von Pseudodionys, und man hat daher letztern corrigiren wollen. Allein das Ausstrecken nur der einen Hand bei Cyrill dürfte beweisen, daß die Sitte hiebei überhaupt verschieden war. Sowohl das Erheben als das Senken der Hände als Symbol bei der Zusage an Christus verträgt sich mit diesem Akte und läßt eine entsprechende Deutung zu. Für die dreimalige Wiederholung des Symbolums konnte ich außer Dionys, der bekanntlich kein zuverlässiger Gewährsmann ist, keinen Zeugen finden. Bingham[1]) führt zwar deren mehrere an, doch mit Unrecht; denn diese Stellen gelten alle nur von der interrogatio de fide, nicht von der Wiedergabe des Symbolums, zwei Akte, die so leicht verwechselt zu werden pflegen.

d. Die Taufwasserweihe und die sie einleitenden biblischen Lesestücke.

Von der Wiedergabe des Symbolums weg schritt man vollends in die unmittelbare Nähe der Taufquelle und begann dort die Wasserweihe[2]). Nach dem Taufritus des Gelasianums jedoch wurde Abrenuntiation mit Oelsalbung und Wiedergabe des Symbolums schon für den frühen Morgen des Tauftages bestimmt. Ob auch zu Gregors Zeiten schon diese Gruppe vorbereitender Taufakte zur genannten Tageszeit ihre Erledigung fand, ist in seinem Sakramentar nicht näher angegeben. Nach dem Gelasianum sammelte man sich dann des

---

Stelle nicht undeutlich auf diese Zusage an Christus hinzuweisen und ich nehme selbst keinen Anstand sie in folgenden Worten des Papstes Leo anzuerkennen: Ep. 124 ad monach. Palest. Quae tanta exstitit decipientis astutia ut obliti symboli salutaris et c o n f e s s i o n i s quam p r o n u n t i a n t e s coram multis testibus, sacramentum bapt. suscepistis, diabolicis vos illusionibus subdecretis.

[1]) L. c. l. XI. cp. 7. §. 11.

[2]) Im Oriente trat, wie bereits bemerkt wurde, erst die Salbung mit Oel dazwischen.

Abends wieder in der Kirche, um nach Recitation der bestimmten biblischen Lesestücke unter Litaneigesang zur Taufquelle sich zu begeben. Ganz alt kann man mit Rücksicht auf die Praxis der orientalischen und eines großen Theils der abendländischen Kirche (Afrika, Mailand) diese Theilung der Taufhandlung in Rom doch kaum nennen. Aber wenn man an die außerordentliche Weise denkt, in welcher dort den Täuflingen das Symbolum abgenommen wurde und von der sich in jenen Sakramentarien keine Spur mehr findet, dann hält man sich doch wieder nicht für berechtigt, das in andern Kirchen hinsichtlich der Zeit übliche Verfahren auch der römischen unbedingt beizumessen.

Ueber die Sitte, die Taufhandlung durch biblische Lesung einzuleiten, erhalten wir bereits Nachricht in den apostolischen Constitutionen, welche anordnen[1]), die Gläubigen und Katechumenen sollten sich in der Osternacht in der Kirche versammeln und sich dort mit entsprechender Schriftlesung beschäftigen bis zur Stunde, wo nach bestehender Sitte die Taufe beginnen konnte. In Jerusalem füllten die Photizomenen schon bei den Exorcismen ihre freie Zeit mit Schriftlesung aus; um so eher ist anzunehmen, daß auch die Stunde zur Taufhandlung unter biblischer Lesung abgewartet wurde. Gewiß sind wir darüber aus der Kirche von Apamea, deren Clerus vor dem Concil zu Konstantinopel unter Mennas (536) klagt, von den Häretikern überfallen worden zu sein, während die Täuflinge bereits zum heil. Akte hingingen oder unter Leitung der Priester sich mit Schriftlesung zu demselben vorbereiteten.

Ueber die abendländische Praxis erhalten wir, soweit meine Bekanntschaft mit den Quellen reicht, zuerst aus einem Briefe an Leo den Großen Aufschluß, wornach diese Schriftlesung als gewohnte Praxis sogar rücksichtlich der Lesestücke dargestellt wird[2]). Fragen wir nun, welches diese altkirchlichen Lesestücke waren, so läßt sich darauf keine ganz befriedigende Antwort geben; denn die Quellen, aus denen sie geschöpft werden muß, sind ziemlich unzuverlässig und weichen beträchtlich von

---

[1]) L. V. cp. 19.

[2]) Paschas. ad Leonem ep. (Leon. ep. III.) Consuetis lectionibus nocte sancta decursis, cum presbyter secundum morem horam bapt. requireret etc.

einander ab. Das ächte Gregorianum schreibt vier Lektionen und eben so viele Cantika vor, wobei vor allem hervorgehoben werden muß, daß die Anfänge der Lektionen nicht nach der Vulgata citirt werden, sondern nach einer ältern Version. Die vier Lektionen entsprechen der 1., 4., 5. und 8. im Missale Pius V. und die entsprechenden Orationen sind unsere heutigen 1., 4., 6. und 7., also lauter solche mit ausgesprochener Beziehung auf die Taufgnade. Die Cantika sind dieselben wie noch heut zu Tage.

Dagegen stimmt der zweite unächte Theil des Gregorianums in der Anzahl dieser Lesestücke ganz genau mit dem römischen Missale zusammen. Daraus geht klar hervor, daß zur Zeit und in der Kirche, wo dieser Anhang beigegeben wurde, die Vierzahl nicht genügte. Aber durch einen Blick ins Gelasianum wird man zu der Ansicht beredet, als sei man durch Annahme von 12 Lektionen nur wieder zur älteren Sitte zurückgekehrt. Denn dieses enthält bereits 10 Lektionen, und man glaubte, die 2 anderen seien nur durch Schuld des Abschreibers zurückgeblieben, weil Morinus[1]) aus einem Sakramentar des zehnten Jahrhunderts die ausdrückliche Bemerkung citirt, das Gelasianum enthalte 12 Lektionen. Soll also wirklich Gregor auch in diesem Stücke das Gelasianum geändert haben? Die Reduktion wäre höchst wahrscheinlich, wenn wirklich bei Gelasius die Zwölfzahl der Lesestücke vorhanden war. Denn sicher ist es nur eine altererbte Sitte, wenn noch im 8. und 9. Jahrhundert in Rom diese Lektionen griechisch und lateinisch vorgelesen wurden, weil es in alter Zeit daselbst stets Katechumenen gab, denen nur die griechische Sprache gut verständlich war. Dann aber würden wir bei Gelasius eigentlich 24 Lektionen haben, was unzweifelhaft für Gregors Zeit, wo fast nur mehr Kinder zu taufen waren, zu viel war. Ja 24 Lektionen scheinen mit Rücksicht auf die sonstigen Ceremonien des Tauftages und Taufaktes selbst für das 5. Jahrhundert zu viel und ermüdend. Gegen die Aechtheit der Vorschrift von 10 Lektionen des Thomasianischen Codex läßt sich schon vor Allem geltend machen, daß die Taufhandlung dort schon mitten im Nachmittag beginnt, während im vorhin citirten Briefe aus Leos Zeit ausdrücklich die späte Nacht für die Recitation der Lektionen angegeben ist. An einen Ausfall von 2 Lektionen und eben so vielen Orationen ist in

---

[1]) Im Anhang zu seinem Commentar de Poenitentia.

einem liturgischen Buche ebenfalls kaum zu glauben; wenn man im Gelasianum 12 Lektionen wußte, dann trug man gewiß solche Versehen, durch die Benützung aufmerksam gemacht, nach. Ein Zeuge für die Zwölfzahl aus dem Ende des 10. Jahrhunderts verdient keine besondere Glaubwürdigkeit, besonders wenn man die gleiche Zahl in dem nicht römischen Anhang des Gregorianums daneben hält. Hätte sein Redakteur eine so schätzbare Quelle der Liturgie benützt, dann würde er wohl diese in der Vorrede angeführt haben und sich nicht so vag auf die „Väter" berufen. Ranke[1]) erkennt allerdings dem Lektionscyclus des Gelasianums die Priorität vor jenem des Gelasianums zu, aber er hat für seine Annahme eigentlich kein anderes Argument, als seine Ansicht, das Gelasianum reiche in seiner jetzigen Gestalt über 731 zurück. Aber hier ist es eben sehr mißlich um Ranke's Kritik bestellt; weil sie den Taufritus gar nicht berücksichtigt, so verfällt sie in diesem Stücke in eine petitio principii. Um so vorsichtiger hätte hier verfahren werden sollen, als auch die vorhandenen Ausgaben des Comes sehr viel zu bedenken geben. Pamel hat denselben nach mehreren alten Handschriften veröffentlicht; die eine davon aus Köln, welche bis ins Jahr 833 zurückreichen soll[2]), bietet wirklich 12 Lektionen; allein dieses Alter ist immer etwas bedenklich, da keine Gründe dafür angegeben werden und der nur wenig ältere Amalar gleich dem ersten römischen Ordo nur von 4 Lektionen spricht. Dagegen haben die Codices, welche Pamel in der Bibliothek der Cathedrale St. Donat zu Brügge vorfand, insgesammt nur 4 Lektionen, und doch ist es mit Rücksicht auf das ungewisse, wahrscheinlich nicht allzu hohe Alter dieser Codices und auf Pseudoalkuin keineswegs zweifellos, ob diese donatianischen Codices die ursprüngliche Gestalt des Comes bewahrt haben. Wir müssen uns jedenfalls weiter umsehen. Nehmen wir zunächst den von Alkuin verbesserten Comes her, so enthält dieser sechs Lektionen, zu denen ein späterer Ueberarbeiter der alkuinischen Emendation bemerkt[3]), Alkuin habe, um Gleichartigkeit mit dem Gregorianum herzu-

---

[1]) A. a. o. S. 342.

[2]) S. Ranke a. a. O. S. 139 oder Pamel in der Vorrede zum ersten Bande der Liturg. lat.

[3]) Dignum et necessarium duximus, lectiones quasdam, ab aliis eruditis viris in vig. Paschae vel in feriis atque in aliis quibusque eccl. officiis institutas diligenter assumendo transscribere, quas praedictus vir peritissimus (Alcuin) imitando ac sequendo libellum Papae Gregorii Sacramentorum omiserat.

stellen, Lektionen für die Tauffeier am Charsamstag weggelassen, er aber wolle die weggelassenen, dem Zeitbedürfnisse Rechnung tragend, in einem Anhange wieder beisetzen. Wie viele Lektionen hat nun der alkuinische Comes, der nach dem Gregorianum gearbeitet sein will? Er zählt sechs auf[1]) und nicht vier. Wir sind also wohl berechtigt, anzunehmen, die Sakramentare Gregors, welche dem Ueberarbeiter vorgelegen, hätten nicht mehr vier Lektionen gehabt, sondern seien bereits um die Hälfte vermehrt gewesen. Dem neuen Redakteur hat aber höchst wahrscheinlich noch nicht das Gregorianum in der uns überlieferten Gestalt vorgelegen, d. h. mit einem so bedeutenden Anhang versehen, sonst könnte er dieses Sakramentar nicht ein „Büchlein" (libellus) nennen und müßte die im Comes von Alkuin ausgelassenen Lesestücke auf 12 ergänzen, während er nur den ihm bekannten Ausfall von 2 Lektionen nachträgt[2]). So ergibt sich für ein gewisses Bereich von Kirchen wenigstens ein herrliches Gesetz der Entwicklung dieser Lektionsreihe; allein wir dürfen auch den raschen Lauf dieser Entwicklung nicht verkennen. Schon zur Zeit Alkuins war sie bis auf 8 Lektionen gediehen, und der Rückschritt dieses einflußreichen Mannes vermag die fernere Entwicklung nicht zu hemmen. Doch gleich rasch ging sie nicht aller Orten; denn während noch Amalar in Metz, und selbst Pseudo-Alkuin von 4 Lektionen spricht, hat der genannte Comes der Kölner Bibliothek der, wenn Hittorps Altersbestimmung desselben richtig ist, um ein Unbedeutendes jünger wäre, bereits die vollständige Zwölfzahl. Bis auf 8 die Lektionen zu ergänzen, war man durch die römische Praxis selbst aufgefordert, weil man dort durch Wiederholung eines jeden Lesestücks in griechischer Sprache ebenfalls 8 Lektionen gewann. Die gallische Kirche handelte rein im praktischen Interesse, wenn sie an Stelle der Repetition geeignete neue Lesestücke setzte.

Für Pfingsten hat Alkuins Comes gar keine neuen Lektionen angegeben, und da für diese Taufzeit der spätere Bearbeiter seines Werkes in Anschluß an seine Ergänzung für Charsamstag gleichfalls

---

[1]) Genes. I, 1—II, 2; Exod. XIV, 24—XV, 1 nebst Traktus; Js. IV, 1—6, u. tract vinea; Deut. XXXI, 22—30 mit Traktus; Js. LIV, 17—LV, 11; Dan. III, 49—55. Diese letzte Lektion findet sich sonst nirgends angegeben, sondern immer III, 1—23.

[2]) Genes. V, 32—VIII, 21 u. Genes. XXII, 1—19.

2 Lektionen für den Pfingstsamstag beifügt, so ist klar, daß Alkuin für beide Taufzeiten ganz die gleichen Lesestücke genommen wissen will. Gab es ja im Mittelalter auch Kirchen, welche am Pfingstsamstag die üblichen 12 der Ostervigil benützten[1]), so daß in beiden Fällen ganz das gleiche Princip waltet. Wenn wir nun aber an der Pfingstvigil nicht allein im Gregorianum, sondern selbst auch im Gelasianum und den donatianischen Codices (von den ältesten römischen Ordines und Amalarius abgesehen) genau wie zu Ostern 4 Lektionen haben und wenn man noch dazu bedenkt, daß auch das Weiheformular für das Wasser dasselbe ist, dann gewinnt es doch die größte Wahrscheinlichkeit, daß auch Gelasius nur 4 Lektionen vorschrieb, und die Zwölfzahl das Resultat der gallischen Entwicklung am Anfange des 9. Jahrhunderts ist. Hier verdient aber noch bemerkt zu werden, daß die Codices, welche für Pfingsten 4 Lektionen haben, doch nicht alle die gleichen enthalten. Das Gregorianum, der Comes Theotinchi und die donatianischen Codices haben die 1., 3., 4. und 5. des römischen Missale, während das Gelasianum außer den Lektionen 2—5 derselben noch den Anfang der Genesis aufweist. Dieser leitet auch die 6gliedrige Lektionsreihe des Anhangs zum Gregorianum und des Comes nach dem Kölner Codex ein, deren Verzeichniß ganz zum römischen Missale stimmt. Was dann die Orationen des Gelasianums und Gregorianums für die Pfingstvigil betrifft, so stimmen sie so wenig als die Lektionen ganz mit den heutigen zusammen. Daß am Schluß das Gelasianum (und der Comes von Theotinchus) den 41. Psalm für diesen Tag nicht vorschreiben, wird man nicht urgiren dürfen, sondern es mag dessen Zugehörigkeit nur als selbstverständlich übergangen worden sein.

So sehen wir leider auch in diesem Stücke den alten Taufritus im Mittelalter vielfach aber mit großer Weisheit vermehrt und geändert. Ein Zurückgehen auf die Praxis der ältesten Zeit (des Gelasius wenigstens) wird man jedoch in der Zwölfzahl der Lektionen nicht annehmen dürfen, vielmehr das Gelasianum auch in diesem Stücke dem Gregorianum nachsetzen müssen. Wir sahen das Gelasianum schon wiederholt dem Gregorianum nicht nur gleichgeachtet, sondern nach der Anzahl der Abschriften zu schließen[2]), sogar vorgezogen. Wenn

---

[1]) So hatte nach einer Note Pamels ein Codex über den 12 Lectionen der Ostervigil die Aufschrift: Incip. lectt. in vig. Paschae sive de vigilia Pent.

[2]) S. o. S. 134 A. 1.

nun dieses für die als nothwendig erachtete Revision der Lesestücke in die Taufliturgie eine Fundgrube geboten hätte, dann würden die Ueberarbeiter des Comes nicht aus „andern gelehrten Männern", sondern einfach aus dem Gelasianum dem bestehenden Bedürfnisse abgeholfen haben.

Mit der Absingung des 41. Psalmes war die Losung zum Aufbruch nach der Taufquelle gegeben. Nach dem Gelasianum und dem zweiten Theile des Gregorianums zog man von der Kirche aus unter Litaneigesang dahin. Aber getreuer wird das ächte Gregorianum die alte Praxis wiedergeben, wonach dem Psalm gleich, wie im heutigen Missale, die Oration: Ompt.... respice etc. und unmittelbar die Taufwasserweihe selbst folgt, so daß man schließen muß, man sei unter dem Psalmengesang selbst zum Baptisterium gezogen. Ferner beginnt das Gregorianum die Wasserweihe nicht mit: „Sursum corda" sondern absolut mit: „Deus, qui invisibili potentia etc." Aber doch muß der Präfationston wie heute angewendet worden sein, weil vor „Haec nobis praecepta servantibus" eine Rubrik auffordert, jetzt den Lektionston anzunehmen. Das gregorianische Benediktionsformular ist übrigens genau das heutige, bis zur Eingießung des Chrisams; diese erwähnt es nicht mehr, sondern schließt mit „Per Dm.... saeculum per ignem" vollständig ab. Vom Einsenken einer Osterkerze kann natürlich in Rom zu Gregors Zeit keine Rede sein.

Dasselbe Formular findet sich im unächten Theile des Gregorianums; nur ist es bedeutend reicher an Rubriken; besonders nach dem cod. Othob. Es werden z. B. bei „unde benedico te" die noch üblichen 3 Kreuze angezeigt, und eine fernere Kreuzeszeichnung über das Wasser bei „benedico te per J. Chr." vorgeschrieben. Von „Haec nobis praecepta" an ist wieder Lesung angeordnet und zu „Descendat" wird der Weihende angewiesen, dreimal ins Wasser zu blasen. Erst der nach dem Jahre 800 ausgearbeitete cod. Othob.[1]) läßt die Kerzen der Neophyten (nicht die Osterkerze) ins Wasser senken und führt deßhalb die Rubrik (Hic suffla 3 vicibus in aqua) schon vor „totamque hujus aquae subst." ein.

---

[1]) Er läßt in der bened. cerei (Osterpräkonium) beten pro piissimo imperatore.

Am einfachsten ist die Benediktion im Gelasianum. Zwar ist das Formular dasselbe wie bei Gregor, aber das „Ompt. .. adesto" führt die Ueberschrift „Benedictio fontis", während der nachfolgende größere Theil „Deus, qui invisibili" mit „Consecratio fontis" überschrieben ist. Vor „u n d e b e n e d i c o t e" wird angeordnet „Hic signas" und vor „Haec nobis praecepta" „hic sensum mutabis". Das gleiche Formular wurde allerwärts auch für die Taufe zu Pfingsten benützt.

Auch die Benediktion des Taufwassers hat ein höchst ehrwürdiges Alter aufzuweisen. Tertullian bezeugt ihre Vornahme selbst für den Fall, daß nicht im Baptisterium, sondern in einer Quelle, in Flüssen, Seen oder im Meere getauft wurde[1]). Basilius zählt auch diese Benediktion unbedenklich unter die Taufgebräuche, welche sich noch apostol. Anordnung zu erfreuen gehabt hätten[2]). Cyprian fordert strenge vom taufenden Priester ihren Vollzug, damit das Wasser zu dieser heiligen Waschung zuerst gereinigt und geheiligt werde[3]). Die vollständigste Schilderung der Taufwasserweihe haben wir jedenfalls von Ambrosius, welcher seinen Neophyten den Vorgang mit folgenden Worten in die Erinnerung ruft[4]): „Sobald der Bischof (sacerdos) zur Taufquelle tritt, exorcisirt er diese sogleich; dann folgt eine Herabrufung (invocatio) (des hl. Geistes) über das Wasser, hernach bringt der Bischof die Bitte vor (precem defert), es möge die Quelle geheiligt werden und die Gegenwart der ewigen Dreieinigkeit sich wirksam zeigen." Wenn ein anderes Mal derselbe Kirchenlehrer sagt, der Bischof sende die Predigt vom Kreuze in die Taufquelle[5]), so kann dieses etwa auf den Inhalt der Weihegebete gehen, aber bei der häu-

---

[1]) De bapt. cp. 6. Nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine quis an fonte, lacu an alveo diluatur, omnes aquae consequuntur gratiam invocato Deo.

[2]) De Sp s. cp. 27.

[3]) Ep. 70 ad Januar. Oportet mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote.

[4]) De sacram. l. I. cp. 5.

[5]) De myst. III, 14. Sicut in fontem Moyses lignum misit, ita et in hunc fontem sacerdos Dominicae crucis praedicationem mittit.

fig figürlichen Redeweise des Ambrosius könnte in jenen Worten auch eine Hinweisung auf das Kreuzzeichen liegen. Augustinus wenigstens erwähnt wiederholt dessen Anwendung bei der Weihe des Taufwassers[1]), sowie auch nach seinen Aeußerungen das Weiheformular aus einer invocatio und deprecatio besteht[2]). Selbst die Eingießung des Chrisams am Schlusse der Wasserweihe ist uns durch Gregor von Tours[3]) und den Pseudoareopagiten verbürgt. Nach letzterm geschah sie dreimal und zwar in Kreuzesform[4]). Die Art, wie sie hier erwähnt wird, erklärt es, warum sich in den Weiheformularen des Gelasianums und Gregorianums keine Spur derselben findet. Wenn nämlich mit dieser Eingießung keine Vollzugsformel verbunden war, dann dürfen wir sie in den Sakramentarien nicht suchen, da ja diese sehr wenige Rubriken und gerade in ältester Zeit fast gar keine enthielten.

So sehen wir also schon im 5. Jahrhundert bei der Taufwasserweihe alles das angewendet, dessen sich die katholische Kirche noch heute bedient, nur die Osterkerze hat in den Weiheritualen jener Zeit noch keinen Platz, wenigstens läßt sich für keine Kirche deren Verwendung nachweisen. Die Gebete bei der Taufwasserweihe scheinen allerdings zur Zeit eines heil. Augustin noch nicht unabänderlich festgestanden zu haben, sondern mehr dem subjektiven Ermessen des Weihenden anheimgestellt gewesen zu sein. Jedoch nahmen sich erleuchtete Männer gewöhnlich die Mühe, solche Formularien zu prüfen, um allenfallsige Irrthümer und Ungehörigkeiten aus denselben zu entfernen[5]). Nach

---

[1]) Sermo 181. de temp. Hoc signo crucis sanctificatur fons bapt... — Tract. 118. in Joh. Quod signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium sive ipsi aquae etc.

[2]) Id. de bapt. l. III, 10. Super aquam nomen invocatur. — Id. l. V., 20. Exaudit homicidam deprecantem super aquam bapt.

[3]) De glor. martyr. l. I, 24. Tunc aquam cum exorcismo sanctificatam, conspersum desuper chrisma populus omnis cum devotione haurit.

[4]) De hierarch. eccl. cp. 2. Τὸ ὕδωρ ταῖς ἱεραῖς ἐπικλήσεσι καθαγιάσας καὶ τρισὶ τοῦ παναγεστάτου μύρου σταυροειδέσι χύσεσι κ. τ. ε.

[5]) De bapt. VI, 25. Si non sanctificatur aqua, cum aliqua erroris verba per imperitiam peccator effundit, multi non solum mali sed etiam boni fratres in ipsa ecclesia non sanctificant aquam. Multorum enim preces emendantur quotidie, si doctioribus fuerint recitatae.

einer Aeußerung Augustins zu schließen, wären jedoch gewisse Worte der Schrift, sehr wahrscheinlich die auch in unserm Weiheformular befindliche Stelle aus dem Evangelium (Matth. 28, 19), als wesentliches Erforderniß eines solchen Formulars betrachtet worden[1]). So sehr übrigens die Väter die Weihe des Taufwassers betonen und fordern, für eine conditio sine qua non erklärt sie selbstverständlich keiner.

e. Glaubensbefragung und Taufe.

War die Wasserweihe vollendet, so wurden die Täuflinge zur Quelle geführt, einzeln, in der Ordnung, wie von einem Cleriker ihre Namen abgelesen wurden[2]). War der Täufling vollständig entkleidet[3]) die 3 Stufen in das Taufbecken hinabgestiegen, so wurde die interrogatio de fide an ihn gerichtet[4]). Diese umfaßte entweder blos das Bekenntniß der Trinität, oder auch das ganze Symbolum nur in etwas abgekürzter Gestalt in Bezug auf die Artikel vom Sohne. Diese Art war wohl die gewöhnliche, während uns die Patristik kein Beispiel aufweist, wo das ganze Symbolum vollständig wäre in diesen fast ausnahmlos dreitheiligen Frageakt getheilt worden.[5]) Derselbe konnte sich auch ganz dem Bestreben anpassen, herrschenden Irrlehren auf diesem Wege zu begegnen. So fragt ein altes Gallisches Missale: Glaubst Du, daß Vater, Sohn und Geist Einer Kraft (unius virtutis) seien? Glaubst du, daß V., S. und G. Einer Macht seien? Glaubst

---

[1]) Contra Cypr. et Donat. Certa illa evangelica verba, sine quibus non potest bapt. consecrari.

[2]) Cyrill. Cat. myst. II. 4. Ἐπὶ τὴν ἁγίαν ἐχειραγωγεῖσθε κολύμβηθραν.

[3]) Ambros. in psl. 61. Descendisti . . . Hoc quod erubescis, esse te nudum culpa docuit, non natura. Nulla enim esset verecundia genitalium, si culpa non esset. Zeno Veron. tractat. 35. (Migne t. 11.)

[4]) Ambros. de myster. V, 28. Descendisti igitur, recordare, quid responderes; quod credas in P. etc.

[5]) Ambros. de Sp. s. l. II. n. 105. In mysteriis interrogatio trina defertur et confirmatio trina celebratur nec potest quis nisi trina confessione purgari. — Maxim. Turon. tract. III. de bapt. In hoc ergo fonte antequam vos toto corpore tingeremus, interrogavimus: „Credis etc.?“

du, daß alle drei wahrhaft Gott seien, während nur Eine Substanz besteht, so daß sie vollkommen Gott seien (Deum esse perfectum)?

Auf die interrogatio de fide, welche bisweilen bei Kindern an die Pathen in der dritten Person gerichtet wurde[1]), folgte sofort die dreimalige Untertauchung durch einen in der Taufquelle stehenden Cleriker, bei Erwachsenen auch öfter durch zwei. Der taufende Bischof (Priester) sprach dazu die Taufformel und bei der Nennung je einer göttlichen Person geschah die Untertauchung. Doch tauchte man namentlich in Spanien zur Zeit Gregor des Großen auch blos einmal unter, zur Demonstration gegen die Arianer.

Eine eigenthümliche Verbindung von Glaubensbefragung und Taufakt (im strengsten Sinne) finden wir bei Ambrosius. Du wurdest, sagt er, gefragt: „Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater?" Du antwortetest: „Ich glaube" und tauchtest unter, d. h. wurdest begraben. Zum zweiten Male wurde an dich die Frage gestellt: „Glaubst du an unsern Herrn Jesus Christus und sein Kreuz?" Du gabst die vorige Antwort und tauchtest unter. Zum dritten Male wurdest du befragt: Glaubst du auch an den hl. Geist? Auf deine Antwort: „Ich glaube" tauchtest du zum dritten Male unter. Ganz dieselbe Form zeigt uns auch der ordo bapt. infirmum im Gelasianum, welcher den Sakramentsspender anweist: „Du fragst ihn (den Täufling) die Worte des Symbols: Glaubst Du etc., und während Du ihn dreimal fragst, tauchst Du ihn jedesmal ins Wasser." Auch die Anweisung im Taufformular für den Charsamstag wird so gedeutet werden müssen. Es heißt nämlich dort[2]): Nach der Benediktion der Quelle taufest Du einen jeden in seiner Ordnung unter diesen Fragen: Glaust Du u. s. w. (wie in unserm jetzigen Ritus, nur im dritten Glied etwas abweichend.) Dabei (deinde) tauchst Du ihn nach den einzelnen Fragegliedern dreimal ins Wasser. Das „Deinde" kann hier nicht temporäre

---

[1]) August. ep. 23. ad Bonif. Credit in Deum? sermo 294, 12. „Credit J. Chr.?" fit interrogatio.

[2]) Murat. l. c. I, 570. Inde benedicto fonte baptizas unumquemque in ordine suo sub his interrogationibus: Credis in D. patrem etc.? Deinde per singulas vices mergis eum tertio in aqua.

Folge in Bezug auf den ganzen Frageakt bezeichnen wollen, sondern sich nur auf die einzelnen Theile desselben beziehen. Denn sonst müßte nach diesen Worten noch eine eigene Taufformel folgen; das ist aber nicht der Fall. Ja diese Vereinigung beider Akte hat noch ein weit höheres Alter; sie erscheint selbst da, wo wir die interrogatio de fide zum ersten Male erwähnt finden, bei Tertullian, welcher berichtet[1]): „Wir werden dreimal untergetaucht, während wir etwas mehr antworten, als der Herr im Evangelium bestimmt hat." Wie diese Worte anders aufzufassen wären als von einer Verschlingung der Tauf- und Befragungsformel, wüßte ich wenigstens nicht anzugeben.

Drei andere Stufen aus der Taufquelle emporgestiegen, wurde der Täufling von seinem Pathen mit Leintüchern abgetrocknet und umhüllt. Nun schritt man zur Vornahme der sogenannten

16. Ritus postbaptismales.

1) Weiße Kleider.

Bei der Ankleidung wurde dem Neugetauften sogleich ein neues weißes Kleid überreicht, als Sinnbild der erlangten Reinheit[2]). Es ist diese Sitte durch alle Kirchen verbreitet gewesen und sie verstand sich so natürlich, daß die alten Taufritualien sie regelmäßig gar nicht erwähnen und auch wir glauben hier nur den Zeitpunkt der Ablegung dieser Taufkleider etwas genauer besprechen zu sollen.

In der Regel wird angenommen[3]), die weißen Kleider seien am noch heute so genannten weißen Sonntag (dominica in albis) abgelegt worden, und diese Annahme hat selbst das römische Brevier für sich. Allein ich fand bis ins 9. Jahrhundert herab keinen kirchlichen Schriftsteller und keine liturgische Quelle, die dieser Ansicht das Wort redete, außer etwa das Gelasianum. Dieses feiert allerdings

---

[1]) De cor. milit. cp. 3.

[2]) August. sermo 120. ad Neoph. Isti albati audiunt per me verbum tuum. Cyrill. cat. myst. IV, 8. *Οὐ πάντως λέγομεν, ὅτι σε δεῖ λευκὰ ἱμάτια περιβεβλῆσθαι ἀεί.*

[3]) Vgl. Kirchenlex. v. Wetzer, B. 6. S. 214.

die Octabas Paschae als Oktave der Neophyten die dominico, ohne jedoch diesen Sonntag dom. in albis zu nennen. Allein es verdient sehr beachtet zu werden, daß genanntes Sakramentar gerade für die Zeit von Ostern bis Himmelfahrt unlösbare Widersprüche bietet. Es enthält nämlich vom zweiten Sonntag nach Ostern an gerechnet noch 6 Messen für die Sonntage bis Himmelfahrt, was sich mit der Rechnung des Kirchenjahres nicht ausgleichen läßt. Das Gregorianum[1]) dagegen schließt ausdrücklich die Oktave der Neophyten mit sabb. in albis und nennt den darauffolgenden Sonntag dom. post albas. Die ambrosianische Liturgie bezeichnete nach Pamels Ausgabe[2]) den fraglichen Sonntag als dom. in albis depositis, was recht gut auch zum Introitus des römischen Meßformulars paßt. Ein Blick in die gallischen Sakramentare begegnet gleichfalls dem Samstag als Termin für den Schluß der achttägigen Tauffeier[3]). Die Väter haben leider unterlassen uns diesen hochwichtigen Tag, von dem sie so oft sprechen, genauer zu bezeichnen; dagegen stehen die mittelalterlichen Liturgiker ein Amalar[4]), Rhabanus[5]), Pseudoalkuin[6]) und die römischen Ordines[7]) wieder für Samstag als Tag der Ablegung der weißen Kleider ein. Die durch das Gelasianum so halb und halb bezeugte Sitte ist also vereinzelnter Natur, wenn gleich nicht so sehr von der gewöhnlichen Regel abweichend, als was Ildephons von Toledo von einer Ablegung der Taufkleider bereits am dritten Tage nach Ostern

---

[1]) Cfr. Muratori l. c. II. pg. 75. — Pamelius l. c. pg 278. Seine Ausgabe hat für Samstag eine Oration des Inhalts: Ut, quorum nunc regenerationis sacrae diem celebramus, octavum etc.

[2]) L. c. I. pg. 365.

[3]) Missale Goth. missa in d. sabb. octava Paschae. Missale Gallic. vet., oratio in d. sabb. exita Paschae.

[4]) De eccl. offic. l. I. cp. 29.

[5]) De inst. cleric. l. II. cp. 34.

[6]) De eccl. off. — de sabb. in albis.

[7]) Hittorp de div. off. pg. 88. — Ord Rom. I. (Mabill. mus. Ital. t. I.) Ebenso spricht der von Alkuin emendirte Comes von einem sabb. in albis, wozu er dann den folgenden Sonntag wie der Comes bei Pamel und nach Theotinchus dom. in oct. Paschae nennt.

berichtet[1]). Uebrigens hat uns dieser Schriftsteller zwei sehr schöne Orationen überliefert, die bei dieser Entkleidung gebetet wurden, während der ordo Rom. vulg. ein eigenes Formular zur Weihe des Wassers enthält, worin diese Kleider sogleich nach der Ablegung gereinigt wurden.

Armen Täuflingen wurden diese Kleider nicht selten von andern, namentlich von ihren Bischöfen beschafft. Diese waren damit nicht zufrieden, jedes Entgelt für die Taufe ihren Priestern strengstens zu untersagen, sondern verabreichten namentlich im Mittelalter an die Neophyten selbst ein Geldgeschenk. Besonders aufmerksam und gütig zeigte sich in diesem Stücke Papst Gregor der Große. Er sandte sogar in entlegene Diözesen den Täuflingen ihren Taufschmuck oder das dazu nöthige Geld[2]).

2) Chrismation und Handauflegung.

Vor oder nach der Bekleidung des Täuflings wurde an ihm eine Salbung mit Chrisam vorgenommen. Vorausgehen mußte sie natürlich im Orient, wo abermals wie vor der Taufe der ganze Körper oder doch Glieder gesalbt wurden, die eine Entblößung erheischten wie Brust, Schultern u. dgl. Während wir in der abendländischen Kirche nachweislich sicher seit Innocenz I., vielleicht aber schon seit Sylvester eine doppelte Chrismation in Uebung sehen, hat der Orient immer nur eine Salbung gehabt und diese ist heutzutage in der griechischen und mehreren anderen Kirchen vollständig in der Firmung aufgegangen, wie die Salbungsformeln beweisen. Allein in ältester Zeit kann diese Verschmelzung noch nicht so innig und vollständig gewesen sein[3]), sondern es fand höchst wahrscheinlich dasselbe Verhältniß

---

[1]) De cognit. bapt. cp. 142 (Migne l. c. t. 96). Das 149. Kapitel sagt: Aliquibus diebus renatus homo erit indutus vest. albis.

[2]) Ep. l. V. cp. 3. Vestem ei, quae baptizanda est, direximus. — Id. ep. 8. etc.

[3]) Const. ap. l. II. cp. 32. *Δι' ἐπισκόπου τὸ πνεῦμα ἅγιον ἔδωκεν ὑμῖν ὁ κύριος ἐν τῇ χειροθεσίᾳ, δι' οὗ δόγματα μεμαθήκατε, δι' οὗ ἐγνώσθητε ὑπὸ Θεοῦ, δι' οὗ ἐσφραγίσθητε ἐλαίῳ ἀγαλλιάσεως καὶ μύρῳ συνέσεως, δι' οὗ υἱοὶ φωτὸς ἀνεδείχθητε, δι' οὗ κύριος ἐν τῷ φωτισμῷ τῇ τοῦ ἐπισκόπου χειροθεσίᾳ μαρτυρῶν, ἐφ' ἑκατέρων ὑμῶν τὴν ἱερὰν ἐξέτεινε φωνὴν*

statt, das wir bald für Afrika durch die ersten vier Jahrhunderte zu beleuchten haben werden und das auch in der gallischen Kirche sehr lange verbreitet war, was für die Würdigung der orientalischen Praxis sehr wichtig ist, da wir in Gallien auch in vielen andern liturgischen Dingen dem Orient nachahmen sehen. Um Wiederholungen zu vermeiden, verfolgen wir die Chrismation hier nicht weiter, sondern besprechen die einschlägigen Fragen gleich in den Untersuchungen über die Firmung in der Väterzeit.

Wir wagen uns an die Darstellung des Firmungsaktes in der alten Kirche, obwohl wir nicht im Stande sind, dieses Kapitel so gründlich und eingehend zu bearbeiten, als es seine hohe Bedeutung verdiente, allein wir glauben doch einen nicht unerheblichen Beitrag zur genauern Orientirung in den wissenschaftlich noch lange nicht gelösten Problemen über die Geschichte dieses Sakramentes geben zu können. — Was vorzugsweise noch der Erörterung und wissenschaftlichen Feststellung bedarf, ist die Frage nach Materie und Form dieses Sakramentes in der alten Kirche. Um zu einigem Resultate zu gelangen, wird man vor allem die Praxis der orientalischen und occidentalischen Kirchen möglichst gesondert zu betrachten haben. Die Differenz, welche sich hier heut zu Tage darbietet, hat nur zu oft schon bei ihrer Forschung die Geister irre geleitet.

Daß die in der Apostelgeschichte VIII, 15. f. und XIX, 6

υἱός μου κ. τ. ε. Quaest. et resp ad orthodoxos, quaest. 137. *Εἰ πρὸ τοῦ τάφου ἡ Μαρία τὸν Κύριον τῷ μύρῳ ἤλειψεν, ἡμεῖς δὲ τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ἐν τῷ βαπτ. τελοῦμεν τὰ σύμβολα, πῶς πρῶτον μὲν ἐλαίῳ χριόμεθα, ἔπειτα δὲ τὰ προλεχθέντα ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ τελέσαντες σύμβολα, τῷ μύρῳ σφραγιζόμεθα ὕστερον; — Τὸ ἐπὶ τοῦ Κυρίου γεγονὸς πρὸ τοῦ καίρου, τοῦτο ἐπὶ τῶν βαπτιζομένων γίγνεται ἐν τῷ δέοντι καίρῳ· χριόμεθα δὲ τῷ παλαιῷ ἐλαίῳ, ἵνα γινώμεθα χριστοί· τῷ δὲ μύρῳ πρὸς ἀνάμνησιν τοῦ τὴν χρίσιν τοῦ μύρου ἐνταφιασμὸν ἑαυτοῦ λογιζομένου.* Hier werden also der Chrismation ganz andere Beziehungen beigelegt, als die Mittheilung des hl. Geistes. Daß das *σφραγίζειν* nicht etwa dahin zu pressen sei, sagt besonders die angeführte Stelle aus den Constitutionen. Sehr wichtig wäre die vorstehende Erklärung, wenn sich bestimmt feststellen ließe, die quaestiones seien im 5. Jahrhundert in Syrien verfaßt, wie Migne (Patrolg. gr. t. VI. pg. 1241) darzuthun versucht. Denn dann wäre sicher, daß auch die syrische Kirche einst klar unterschied, während das jetzige Rituale solches nicht mehr thut, sondern die Salbung ganz einzig als Materie der Firmung betrachtet.

beschriebene Handauflegung ein wahres, eigenes Sakrament sei, ist Dogma der Kirche und läßt sich aus der Schrift hinlänglich und klar beweisen. Von einer Salbung in Verbindung mit dieser Handauflegung sagt die Apostel-Geschichte nichts und sie läßt sich auch anderweitig aus der Schrift nicht sicher begründen. Die Stellen, welche von einer Salbung sprechen[1]), können alle eben so gut im übertragenen Sinne gefaßt werden. Nun aber begegnet uns außer der Schrift kein sicheres Zeugniß mehr für die Firmung bis auf Tertullian. Um so klarer und gewichtiger tritt jedoch dieser in seiner Schrift de baptismo (cp. 7. et 8.) ein. Wir müssen sein schätzbares Zeugniß wörtlich hersetzen, so weit es die hier in Betracht zu ziehenden Fragen verlangen. **Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione** de pristina disciplina, qua **ungi** oleo de cornu **in sacerdotium** solebant. Ex quo Aaron a Moyse unctus est, unde Christus dicitur a chrismate q. e. unctio, quae Domino nomen accommodavit, facta spiritalis, quia Spiritu unctus est a Deo patre. Sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit, quoniam et ipsius bapt. carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur. **Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Sp. s.** . Sed ex hoc quoque de veteri sacramento, quo nepotes suos ex Joseph Ephraim et Manassem Jacob capitibus impositis et intermutatis manibus benedixerit et ita quidem transversim obliquatis in se, ut Christum deformantes jam tunc portenderent benedictionem in Christum futuram. Tunc ille sanctissimus Sp. super emundata et benedicta corpora libens a Patre descendit; super bapt. aquas tanquam pristinam sedem requiescens conquiescit, columbae figura delapsus in Dominum. Quemadmodum enim post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum ut ita dixerim mundi, pacem coelestis irae praeco columba terris annuntiavit dimissa ex arca et cum olea reversa, quod signum etiam apud nationes paci praetenditur: eadem dispositione spiritalis effectus terrae i. e. carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta columba s. Sp. advolat, pacem Dei afferens emissa de coelis, ubi est arca figurata.

---

[1]) I. Joh. II, 20, 27.

Die wichtigste Frage ist nun die, beschreibt Tertullian in den allegirten Worten nur die Theile eines Aktes, oder spricht er von 2 verschiedenen Handlungen? Gewöhnlich entscheidet man sich für die erstere Auffassung der Stelle, allein viel richtiger urtheilt nach unserer Ansicht, außer ein paar ältern kathol. Theologen, Höfling und die protestantischen Gelehrten überhaupt, indem sie hier zwei wohl zu unterscheidende Akte erkennen, wenn sie auch ihrem Dogma zu Lieb deren Wesen ganz im Scheidewasser polemisirender Kritik zu zersetzen suchen. Der Zusammenhang spricht sich ganz entschieden für die Uebersetzung des dehinc durch „hierauf" aus, gestattet aber nicht, dasselbe als eine Partikel der Schlußfolgerung zu fassen. Wer jedoch sich damit noch nicht begnügen könnte, die Salbung selbstständig zu fassen, den wird die Betrachtung der Wirkung dieser Chrismation vollends dazu bestimmen. Die Chrismation macht uns zu Priestern und verleiht im vollsten Sinne ein Anrecht auf den Namen eines Christen. Diese Gnade verdient wahrhaft den Namen eines sp. profectus, aber sie ist nicht der persönliche hl. Geist, wie er der Firmung beigelegt wird, sondern einfach Geist, ein Geistiges, wie jede Gnade Werk des hl. Geistes ist. Darauf weist Tertullian in seiner Erklärung verständlich genug hin.

Dagegen versichert uns derselbe ganz bestimmt, daß Handauflegung mit Gebet und Segnung den hl. Geist vermitteln. Diese Segnung ist jedenfalls die von Tertullian an zwei anderen Stellen angeführte signatio frontis[1]). Allein sowohl diese Aeußerungen als die bereits angeführte sprechen ausdrücklich nur für einmalige Chrismation, und so scheint die kirchliche Tradition gebieterisch zu fordern, daß wir in der Salbung von cp. 7 de bapt. und in der benedictio ein und dasselbe anerkennen, also die vorher behauptete Unterscheidung aufgeben. Genau besehen entscheidet aber gerade die Einmaligkeit der Chrismation für die Thatsache, daß Tertullian die Firmung nur durch Handauflegung mit Gebet und Kreuzeszeichnung ohne erneute Chrismation vollziehen sah. Tertullian bezeichnet nie die Sal-

---

[1]) De praescript. haeret. cp. 40. Si adhuc memini Mithra signat in fronte milites suos. — De resurrect. carn. cp. 8. Caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur, caro signatur, ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur, caro corpore Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.

bung mit Chrisam selbst als eine signatio[1]), sondern unterscheidet diese ausdrücklich in der eben citirten Stelle aus de resur. c. von der Chrismation. Es wäre auch in der That zu eigenthümlich, wollte Tertullian in der Schrift de bapt. zuerst von der Wirkung der confirmatorischen Chrismation, dann von der Handauflegung sprechen und nun erst anführen, daß die Chrismation in Kreuzesform vollzogen wurde. Aber aus Tertullians Erklärung der Signation und der Firmung überhaupt kann jeder unschwer sich überzeugen, daß Tertullians Zeit keine Signation mit Chrisam kannte. Tertullians Typus der Signation bei der Firmung ist die Segnung, welche Jakob seinen Enkeln spendete. Bei ihr aber hatte doch gewiß die Salbung keine Stelle, wohl aber gibt sich Tertullian alle Mühe eine Kreuzeszeichnung mit bloßer Hand herauszubringen. Was noch weit wichtiger und gegen erneute Chrismation entscheidend beweist, ist jedoch die Art und Weise, wie Tertullian die Taube in seine Erklärung zieht. Ihr Oelzweig wird nicht, was doch so nahe lag, für die Chrismation ausgebeutet[2]), nicht als Sinnbild jener Feuerflammen bei der Geistesmittheilung dargestellt, sondern einzig als Symbol des himmlischen Friedens erklärt. Will man also nicht, und das hat noch niemand gethan, doppelte Chrismation annehmen, dann findet der Chrisam in Tertullians Firmungsritus überhaupt keine Stelle.

Noch klarer tritt die Selbständigkeit der Chrismation bei Cyprian zu Tage. In seinem Briefe an Januarius und die Bischöfe Numidiens sucht er seine Ansicht über die Nichtigkeit der Ketzertaufe unter anderm durch die zwei Argumente zu begründen: 1) Die Taufe der Häretiker ist ungiltig, weil sie nicht vollständig ist, und 2) wenn ihre Taufe gilt, dann muß auch ihre Firmung gelten. Das erste Argument motivirt er so: Ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus sit, ut accepto chrismate i. e. unctione esse unctus Dei et habere in

---

[1]) Nirgends hätte dieß weniger unterbleiben können als in folgender Stelle aus adv. Marcion. l. I. cp. 14., wo er gegen die gnostische Verkennung der Creatur eifert und den Markion der Inconsequenz anklagt mit den Worten: Sed et ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat. Wie herrlich ist hier überall Vollzug und Wirkung angedeutet, aber die Chrismation erlangt hier weder das Prädikat eines signare noch einer Mittheilung des hl. Geistes.

[2]) Spätere z. B. Beda (hom. in oct. Epiph.), Fulgentius (sermo 45. Migne l. c. t. 65) thun dieß wirklich. Aber es bleibt gerade bei letzterm Schriftsteller recht wohl zu beachten, daß er von einem unum chrismatis sacramentum spricht.

se gratiam Christi possit. Porro autem eucharistia est, unde baptizati unguntur oleo in altari sanctificato. Sanctificare autem non potuit olei creaturam, qui nec altare habuit nec ecclesiam. Unde nec unctio spiritalis apud haereticos potest esse, quando constet oleum santificari et eucharistiam fieri apud illos omnino non posse. Et idcirco baptizandus est et innovandus qui ad ecclesiam rudis venit. Weiterhin wird nun bewiesen, daß die Benediktion des Chrismas bei den Häretikern nur eine Lüge sei. Seine zweite Behauptung legt Cyprian so dar: Probare est haereticorum baptisma consentire in id, quod illi baptizaverint. Neque enim pars illic inanis esse et pars praevalere. Si baptizare potuit, potuit et Sp. s. dare. Offenbar haben wir es hier mit zwei verschiedenen Dingen zu thun. Hätte Cyprian die Chrismation als einen Theil der Handauflegung[1]) betrachtet, dann hätte er nicht argumentiren können, wie er es hier thut. Denn die ganze Kirche verwarf ja die Handauflegung der Häretiker; es wäre also damit auch schon die Chrismation als Theil derselben rein verworfen gewesen. Nur eine gewisse Selbständigkeit der Chrismation ließ sie als Beweis gegen die Ansicht der Kirche von der Ketzertaufe herbeiziehen. Ja noch mehr, die Kirche firmte die zu ihr übertretenden Häretiker, aber ohne Chrisma; wäre dieses bei ihrer Firmung wiederholt worden, dann brauchte Cyprian nicht eigens zu beweisen, daß es ungiltig sei, weil die Kirche dann thatsächlich ausdrückte, sie betrachte das Chrisma der Häretiker für nichtig. Cyprian schildert den Firmungsritus ziemlich ausführlich, aber von der Chrismation sagt er kein Wort[2]). Mit Rücksicht auf Tertullian wagen wir es nicht, das signaculum dominicum, von dem Cyprian spricht, als Chrismation zu erklären, so sehr es dem seit Einführung der doppelten Chrismation üblichen Ritus entspricht. Denn die damals einfache Chrismation ging der

---

[1]) Denn diese gibt nach ihm den hl. Geist; ep. 72 ad Stephan. Parum est eis manum imponere ad accipiendum Sp. s. nisi accipiant et eccl. bapt. Tunc enim plene sanctificari et filii Dei esse possunt, si sacramento utroque nascantur. Cfr. ep. 74.

[2]) Ep. 73. Id a Petro et Johanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos Sp. s. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut, qui in eccl. baptizantur, praepositis eccl. offerantur et per nostram orationem et manus impositionem Sp. s. consequantur et dominico signaculo consummentur. Kurz zuvor erklärt Cyprian: Si secundum pravam fidem baptizari aliquis potuit, secundum eandem fidem consequi et Sp. s. potuit, et non est necesse ei venienti manum imponi, ut Sp. s. consequatur et signetur.

Firmung voraus, wie die obige Stelle aus Cyprian sicher beweist, es könnte also nicht von der Chrismation nach der Handauflegung nochmals die Rede sein. Wie Cyprian, so bezeichnen die Väter der Synode von Karthago (256) einzig die Handauflegung als das Mittel, durch welches die Kirche convertirten Häretikern den hl. Geist zu ertheilen pflegte[1]), und ein Gleiches thut ein Anonymus, der gegen Cyprians Ansicht von Ketzertaufe schrieb[2]) und Papst Stephan selbst in seinem Briefe an Cyprian[3]). Was uns das dritte Jahrhundert übereinstimmend mit der Schrift als Materie der Mittheilung des Sp. sptfr. überliefert hat, bestimmt mit Beginn des vierten die Synode von Elvira[4]) ebenfalls als solche und damit uns Einsicht in den ganzen vollen Akt gewährt werde, ist er einmal als manus impositio, ein andermal als benedictio bezeichnet. Bald darauf bestimmte auch die Synode von Arles mit Bezug auf den durch Agrippinus und Cyprian in Afrika verbreiteten Irrthum über die Ketzertaufe, die Afrikaner dürften bei einem, der von Häretikern getauft sei, die Taufe gleichfalls nicht wiederholen, sondern ihm blos durch Handauflegung den hl. Geist ertheilen[5]). Was diese Generalsynode des Abendlandes (römischen Patriarchates) festsetzte, bietet die stete Norm der abendländischen Kirche durch die sechs ersten Jahrhunderte. Römische Päpste und andere Lehrer und zahlreiche Schriftsteller der Kirche knüpfen die Verleihung des hl. Geistes an die Handauflegung, ohne die Chrismation zu erwähnen.[6]) Wir sind weit davon ent-

---

[1]) (Nemesianus:) Male quidam interpretantur, quod per manus impositionem Sp. s. accipiant, cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci. Ebenso äußert sich Sekundinus von Carpis. S. Hefele a. a. O. B. I., S. 104.

[2]) Im Anhang zu Cyprians Werken.

[3]) S. Hefele a. a. O. B. I. S. 103 f.

[4]) Can. 38. Posse fidelem qui lavacrum suum integrum habet, nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catech., ita ut si supervixerit ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici possit. — Can. 77. Si quis diac. regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcp. eos per benedictionem perficere debebit.

[5]) Manus ei tantum imponatur ut accipiat Sp. s. S. Hefele, I, 170.

[6]) Siricius ep. 4. Venientes a Novatianis et Montens. per manus impositionem suscipiantur. Cfr. Innocentius ep. 2 et ep. 22. Siricius ad Ho-

fernt, aus diesem die Wiedertaufe verbietenden tantum, sola etc. auf eine direkte Ausschließung der Chrismation zu erkennen; allein man wird auch kein Recht haben, aus dem Wortlaute eine solche stillschweigend zu folgern und namentlich dann nicht, wenn man weiß, daß Gregor der Große sagt[1]): Ab antiqua patrum institutione didicimus, ut quilibet apud haeresim in Trinitatis nomine baptizantur cum ad s. eccl. redeunt, aut unctione chrismatis aut impositione manus, aut sola professione fidei ad sinum matris eccl. revocentur. Unde Arianos per impositionem manus occidens per unctionem vero s. chrismatis ad ingressum s. eccl. cath. oriens reformat. Mit dieser Aeußerung des großen Kirchenlehrers stimmen die Formulare ganz genau überein, die uns im Gelasianum für die Confirmation der Häretiker noch erhalten sind. Das eine hat zunächst nur Arianer im Auge und lautet wörtlich[2]): Benedictio super eos qui de Ariana

nor. Tarrac. ep. Arianos cum Novatianis aliisque haereticis, sicut in synodo constitum est, per invocationem solam septiformis Sp. episcopalis manus impositione catholicorum conventui sociamus, quod etiam totus oriens occidensque custodit. Leo ep. 129. ad Nicet. Qui bapt. ab haereticis acceperunt sola invocatione Sp. s. per impositionem manuum confirmandi sunt... sola sanctificatio Sp. s. invocanda est. — Id. ep. 92. Quolibet modo formam bapt. acceperint, baptizandi non sunt, sed per manus impositione invocata Sp. s. virtute, quam ab haereticis accipere non potuerunt catholicis copulandi sunt. — Id. ep. 88 ad Gallos. Nec erigere eis (presbyteris et diaconis) altaria, nec ecclesias licet, nec per impositiones manuum fidelibus baptizandis, vel conversis ex haeresi paracletum Sp. s. tradere, nec chrisma conficere etc. — Id. ep. 37. ad Leon. Ravennat. — Concil. Telept. can. 8 cfr. Hefele l. c. II, 43. — Concil. Rotomag. — Eutherius in act. ap. Ab haereticis venientes non baptizantur a nobis, nisi impositio tantum manus adhibetur, ut per hanc Sp. suscipiatur infusio. Vigil. ep. 2. ad Profuturum. Eorum (ab Arianis rebaptizatorum) reconciliatio non per illam manus impositionem, quae per invocationem Sp. s. fit, operatur, sed per illam, qua poenitentiae fructus acquiritur et sanctae communionis restitutio perficitur. Was kann Schlagenderes für die Selbständigkeit der Handauflegung zur Mittheilung des hl. Geistes gefordert werden, als diese Stelle, die gewiß ganz anders lauten würde, wenn bei der Firmung von Haeretikern Chrismation mit ihr verbunden gewesen wäre. In diesem Falle wäre es gewiß geschehen, daß man die Handauflegung zur Geistesmittheilung durch das Chrisma von jener zur Buße unterschieden hätte.

[1]) Epis. l. XI. indict. IV. epist. 68. Dieselbe Aeußerung thut auf dem Concil von Toledo der König Reccared: Gothi deterso antiquo errore per unctionem sacrosancti chrismatis vel manus impositionem Paracletum acceperunt Spiritum.

[2]) In einem cod. sicul., der in der Bibliothek des bekannten Barberini

ad Catholicam redeunt unitatem. — Dñe. Deus ompt., pater Domini N. J. Ch., qui dignatus es famulos et famulas tuas ab errore et mendacio haereseos Arianae eruere et ad eccl. tuam cathl. eos perducere: Tu, Domine, mitte in eos Sp. Paraclitum s. sapientiae et intellectus, Sp. consilii et fortitudinis, Sp. scientiae et pietatis et adimple eos, Domine; Sp. timoris Dei[1]) in nomine J. Ch. et salvatoris nostri. Per quem et cum quo est tibi honor et gloria in saec. saecul. Amen. — Das zweite hat Häretiker überhaupt im Auge und hat ganz genau die Form des oben angeführten[2]). Während sich hier keine Spur einer Salbung erhalten hat, ist Handauflegung unter derselben Formel vorgeschrieben, wie sie noch heute nach dem römischen Pontifikale gesetzlich ist und zu jener Zeit auch über die Neugetauften angewendet wurde, wie bald gezeigt werden soll. Das erstere Formular trägt sogar denselben Namen „benedictio", den schon die Synode von Elvira der Firmung gegeben hat. Wollte etwa Jemand einwenden, diese Handauflegung über die Häretiker sei deßhalb doch nicht ganz identisch mit der Mittheilung des hl. Geistes an die katholischen Gläubigen, sondern habe nur den Zweck, den kirchlichen Gemeinschaftsgeist den Convertiten zu vermitteln, so müßten wir ihn auf das Formular verweisen und einfach fragen, ob denn nach den angeführten Stellen nicht überhaupt für jeden die specielle Gnade der Handauflegung darin bestehe, ihm den Geist zu geben, welchen der Herr einzig seiner Kirche verheißen hat. Es ist also gewiß kein ungegründeter Schluß, wenn wir aus der Weise, wie convertirten Häretikern nach dem Gelasianum und dem Zeugnisse Gregors des

---

sich fand, (vd. Vitasse, tractatus de sacr. confirmationis ed. Paris 1722 t. II. pg. 325) lautete die Ueberschrift desselben Formulars: Reconciliatio cum impositione manuum redeunti ab Arianis. Von einer Chrismation ist nirgends die Rede.

[1]) Der erwähnte cod. sicul. schaltet hier ein: Ut in nomine D. N. J. Ch. et signo crucis signatus pervenire mereatur ad vitam sine fine mansurum. Per eundem.

[2]) Item pro eis qui de diversis haeresibus veniunt. Sancte pater omnpt. Deus, qui famulum tuum ab errore haereseon dignatus es eruere et ad s. eccl. cathl. revocare: quaesumus te, Domine, inmitte in eum Paraclitum Sp. tuum s. septiformem, Sp. sapientiae et intellectus, consilii et fortitudinis, scientiae et pietatis; adimple famulum tuum Sp. timoris Dei. Per Dominum N. J. Ch. — Im cod. sicul. heißt die Ueberschrift: Item benedictio cum impositione manuum super eos, qui de div. haers. veniunt.

Großen, des Papstes Vigilius u. s. w. die Firmung ertheilt wird, folgern, auch die Väter der Synode von Elvira und der ersten von Arles sowie die gesammte abendländische Kirche überhaupt habe einzig die Handauflegung als nothwendiges Requisit für die Spendung des Sp. septiformis angesehen. Wir können aber hiefür aus zwei Gallischen Synoden den unumstößlichen Beweis liefern. Im Jahre 441 bestimmten nämlich zu Orange 17 Bischöfe unter Vorsitz des hl. Hilarius von Arles: Nullum ministrorum qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem, qui in bapt. quacunque necessitate faciente non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est; non ut praejudicans quidquam (dico) sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio (can. 2). Daß dieser Canon so controvers werden konnte, ist kaum zu begreifen, wenn man sieht, wie ihn die weit zahlreichere zweite Synode von Arles zu ausgedehnterer Geltung bringt (can. 27): Nullum ministrum qui baptizandi recepit officia sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos juxta synodi constitutionem placuit semel chrismari. Die Begründung der Synode von Orange, die einmalige und einzige Benediktion sei Grund ihres Statuts, beweist zur Evidenz, daß der Mangel der Negation (also ut necessaria habeatur repetita chrismatio) absolut ein Unding sei, auch wenn man die sehr schwach vertretene Lesart simul annimmt, die übrigens in letzter Instanz gleichfalls nur auf einmalige Chrismation schließen läßt. Offenbar aber wird diese einzige Salbung mit Chrisam von den genannten 2 Synoden als ein zur Taufe gehöriger Ritus betrachtet und für so wichtig und begründet gehalten, daß eben so streng auf seine Vornahme bei der Taufe gedrungen wird, als man sichtlich bemüht ist, eine neue höchst wahrscheinlich Rom nachgeahmte Praxis, bei der Firmung noch einmäl zu chrismiren, ferne zu halten. Und wirlich muß sich in Gallien diese Praxis sehr lange erhalten haben. Denn noch das Sacramentar. Gallic. aus dem 8. Jahrhundert heißt nach der Taufe den Neophyten auf der Stirne mit Chrisam salben, was ein sicheres Zeichen ist, daß sein Taufritus aus einer Zeit sich herschreibt, wo doppelte Chrismation nicht gebräuchlich war. Leider ist in den andern Quellen gallischer Taufordnung, dem Missale Gallic. vetus und dem Miss. Goth. der Ort dieser Salbung nicht näher angegeben, und kein einziges dieser Sakramentare hat uns den Firmungsritus überliefert. In Sardinien war man höchst wahr-

scheinlich zur Zeit Gregors des Großen eben erst daran, diese alte Praxis einmaliger Chrismation aufzugeben, und eine zweite durch den Bischof einzuführen[1]). Weil man aber die Chrismation bei der Firmung nur in Verbindung mit der uralten Kreuzeszeichnung auf der Stirne vollziehen wollte, die Priester aber in gewohnter Weise ebenfalls die Stirne salbten, so erhielt man jetzt eine zweimalige Chrismation an derselben Stelle, was von den Bischöfen für unschicklich gehalten, von Rom aber geradewegs für unzulässig, weil der altererbten römischen Praxis zuwiderlaufend, erklärt wurde. Allein in Sardinien verlangte das Volk von den Priestern die gewohnte Chrismation auf der Stirne und Gregor dem Großen blieb nichts übrig, als die bisherige Praxis zu toleriren, wenigstens für den Fall, wo der Bischof nicht selbst bei der Taufe zugegen war. Ob im Falle seiner Anwesenheit der Presbyter nach römischer Sitte die Brust chrismirt oder die Chrismation ganz dem Bischofe überlassen habe, ist aus Gregors Worten nicht sicher zu entscheiden. Allein das etiam läßt für den Priester doppelte Salbung zu, und so ist es sehr wahrscheinlich, daß der Priester im Beisein des Bischofs die Salbung der Brust gerade so vornahm, wie er in mittelalterlichen Ordines die Scheitelsalbung vollzieht. Aber wenn auch Gregor den Priestern die Stirnsalbung und wie es scheint sogar neben der Salbung der Brust überließ, von der Handauflegung schweigt er, und wir werden durchaus nicht annehmen wollen, sie sei den Priestern implicite zugestanden worden.

---

[1]) Greg. epist. l. IV. ep. 9. Episcopi baptizatos infantes signare bis in frontibus chrismate non praesumant; sed presbyteri baptizandos ungant in pectore, ut episcopi postmodum ungere debeant in fronte. Die Stelle scheint allerdings corrumpirt. Denn in mehreren alten Handschriften fehlt das „bis“; da hat man alsdann episcopi in presb. umändern zu müssen geglaubt. In der That fällt es auf, daß die bischöfliche Stirnsalbung als Präsumption bezeichnet wird, während sie gerade ein Privileg der Bischöfe bildet, den Presbytern dagegen untersagt wird, somit ihr Verfahren auf Sardinien die Nota der Präsumption trifft. Mir scheint die Stelle höchst wahrscheinlich gelautet zu haben: Baptizatos infantes signare in frontibus chrismate non praesumant presbyteri, sed baptizandos ungant in pectore etc. Dafür spricht auch die Art und Weise, in der Gregor später seine Verordnung modificirt: (l. c. ep. 26.) Pervenit ad nos, quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate tangere eos, qui baptizandi sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum usum veterem eccl. nostrae fecimus, sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi desunt episcopi, ut presbyteri etiam in frontibus baptizandos chrismate tangere debeant, concedimus.

Doch zurück zur Praxis einmaliger Chrismation zur Zeit eines Optatus und Augustin in Afrika. Der erstere äußert sich zu der Psalmstelle (psl. 140, 5): „Oleum peccatoris non unget caput meum“: Quia nemo non est peccator nisi solus Deus, ideo timuit Filius ejus oleum hominis, quia foedum erat, ut Deus ab homine ungeretur. Ideo deprecatur Patrem, ut non ungatur ab homine, sed ab ipso Deo Patre.... Lotus cum in Johannis manibus haberetur secutus est ordo mysterii et complevit Pater, quod rogaverat Filius et quod nuntiaverat Sp. s.; apertum est coelum Deo Patre ungente; spirituale olium statim in imagine columbae descendit et insedit capiti ejus et perfudit eum, unde coepit dici Christus, quando unctus est a Deo Patre. Cui ne manus impositio defuisse videretur, vox audita est Dei de nube dicentis: Hic est Filius meus etc.[1]) Unverkennbar liegt in diesen Worten dieselbe Reihenfolge der drei Akte vor, wie bei Tertullian und Cyprian, und die Chrismation ist wie dort nur einmal angewendet und wohl unterschieden von Taufe und Handauflegung, als deren Bindeglied sie erscheint. Wer sich dieser sach- und zusammenhangsgemäßen Auffassung der Stelle verschließen wollte, den weisen wir auf einen andern hieher gehörigen Ausspruch desselben Optatus hin.[2]) Oleum simplex est et nomen suum unum et proprium habet; confectum jam chrisma vocatur, in quo est suavitas, quae autem conscientiae mollit exclusa duritie peccatorum, quae animum innovat lenem, quae sedem Spiritui s. parat, ut invitatus illic asperitate fugata, libenter inhabitare dignetur. Diese Worte sprechen so klar für die Stellung der Chrismation, ihre Einmaligkeit und selbständige Gnadengabe und für ihre Beziehung zur Firmung und weisen so deutlich auf die Handauflegung unter Gebet als Materie der Ertheilung des Sp. septiformis hin, daß sie einer ausführlichen Besprechung gar nicht mehr bedürfen.

An den gleichen Psalmvers anknüpfend wie Optatus widerlegt auch Augustin die Behauptung der Donatisten, die Giltigkeit eines Sakramentes hänge von der Qualität des Spenders ab. Es geschieht dieses in einer Homilie auf das Pfingstfest[3]), und auf den er-

---

[1]) De schism. Donatist. l. IV. cp. 7.

[2]) L. c. l. VII. cp. 4.

[3]) Homil. 266 (in vigil. pentec.)

sten oberflächlichen Anblick möchte man hier eine Bestätigung dafür gefunden zu haben glauben, es wäre die Firmung zu Augustins Zeit und in seiner Kirche, wie heute durch Handauflegung und Chrismation zugleich gegeben worden. Aber man darf nur genauer zusehen, um sich zu überzeugen, daß in jener Homilie Chrismation und Handauflegung durchaus nicht confundirt werden. Vielmehr verhält sich die Sache so: Die Donatisten stellen jenen Psalmvers als unumstößlichen Beweis für die Richtigkeit ihrer Ansicht hin. Sie haben dabei allerdings zunächst die Chrismation im Auge, welche, wie so viele andere liturgische Handlungen, in der damaligen Sprache sacramentum heißt. Allein von der Chrismation weg folgern sie auf alle, auch die eigentlichen Sakramente z. B. die Eucharistie[1]). Ihrem biblischen Beweise gegenüber führt Augustin den Gegenbeweis für den Glauben der Kirche, daß die Qualität des Ministers für die Giltigkeit des Sakramentes nicht in Anschlag komme, aus den biblischen Thatsachen der Mittheilung des hl. Geistes. Dieser wurde nach der Schrift regelmäßig durch die Handauflegung der Apostel gegeben. Aber er war deßhalb keine Gabe der Menschen, sondern Gottes, weil er auch gegeben wurde ohne diese Handauflegung z. B. den Aposteln, dem Eunuchen und dem Cornelius. Augustin argumentirt also auf einem ganz andern Boden, er sieht von der Chrismation vollständig ab. Um diese handelt es sich ihm gar nicht, sondern nach ihm ist der Psalmvers zu exegesiren: „Die Kriechereien des Schmeichlers werden mein Haupt nicht stolz machen". Die Mittheilung des hl. Geistes an die Getauften schreibt Augustin nicht allein in dieser Homilie, sondern an sehr vielen Stellen einzig der Handauflegung zu. So redet er einmal während der Osteroktave seine Gläubigen an[2]): „Wird etwa auch jetzt noch von jenen, welchen die Hand aufgelegt wird, damit sie den hl. Geist empfangen, erwartet, daß sie in Sprachen reden? Oder als wir diesen Neugetauften da die Hand auflegten, hat da Jemand erwartet, daß sie in Sprachen reden würden" ?[3]) Besonders schlagend erscheinen folgende

---

[1]) August. l. c. cp. 7. Qui manducant indigne, judicium sibi manducant et bibunt: quia manducant indigne, non manducant? Indigno buccellam Christus Judae dedit, et ille hanc ad judicium accepit. Numquid a malo accepit? numquid malum accepit? Sed ideo reus est quia a bono bonum malus accepit. Non est ergo oleum peccatoris oleum salutis.

[2]) Tract. VI. in I. Joh.

[3]) Ganz dasselbe Argument und fast mit den gleichen Worten gebraucht er de bapt l. III. cp. 16. Cfr. de bapt. V, 23.

zwei Stellen, die deßhalb im Urtext hier stehen sollen: Si Deus peccatorem non audit, quomodo exaudit homicidam deprecantem, vel super aquam bapt., vel super oleum, vel super eucharistiam, vel super capita ipsorum, quibus manus imponitur?[1]) Augustin bespricht hier die Stelle aus Cyprian über die Weihe des Chrisams, welches er darum den Sprachgebrauch Cyprians beibehaltend einfach Oel nennt. Wenn er sich aber das Chrisma mit der Handauflegung als einen Akt gedacht hätte, dann würde er nicht die Eucharistie dazwischen genannt haben. Als zweite besonders beweiskräftige Stelle erkennen wir folgende[2]): Quantus Deus est, qui dat Deum? Neque enim aliquis discipulorum ejus dedit Sp. s. Orabant quippe, ut veniret in eos, quibus manum imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis praepositis etiamnunc servat ecclesia. Da die Chrismation der Handauflegung voranging, mit letzterer aber erst das Gebet um den Sp. septfr. verbunden war, so kann Augustin unmöglich dem Chrisma Vermittelung des hl. Geistes in dem Sinne zuschreiben, wie er sie der Handauflegung beilegt. Um so weniger als nach allgemeiner Lehre der Väter und Synoden dem Chrisma seine Gnadenkräfte bereits durch die Weihe annex werden, seine Anwendung nur als subjektive Zuwendung der objektiv schon dem Chrisma innewohnenden Gnade erscheint. Aber wird man einwenden, welche Bewandtniß es denn mit jenen Aeußerungen Augustins habe, wo er von einem Sakramente des Chrisams spricht, und dieses unctio Sp. sancti nennt. Solche Stellen widersprechen thatsächlich dem bisher Gefundenen nicht im mindesten. Einmal sahen wir bei Optatus die Chrismation als Vorbereitung auf die Handauflegung angesehen und so könnte ihr füglich auch Participiation an den Wirkungen der Handauflegung zugeschrieben werden. Wir sind aber durchaus nicht der Ansicht, die Stellen, wo Augustin in der angeführten Weise vom Chrisam spricht, seien so zu verstehen, sondern er betrachtet es dort rein für sich und wie er überhaupt das Wirken der Gnade tiefer erkannte als irgend ein anderer Vater und Lehrer der Kirche, so faßte er auch die in den einzelnen Gnadenmitteln dargebotenen Gnaden tiefer und lebendiger als andere. In dieser Auffassung nennt er gestützt auf die Schrift, den hl. Geist eine

[1]) De bapt. l. V. cp. 20.

[2]) De trinit. l. XV. cp. 26.

geistige Salbung[1]), aber was er dieser als Wirkung beimißt, ist nicht der Geist als sp. septiformis, sondern die Gnade der Theilnahme an dem königlichen Priesterthum Jesu Christi[2]). Augustin wie alle Väter der Kirche schreibt der Chrismation direkt ihre Wirkung zu, ihre Gnade liegt im Chrisma, dem sie durch die Consekration annex wird. Ganz etwas anderes aber sahen wir bei der Handauflegung, und es erscheint deßhalb wissenschaftlich im höchsten Grade unstatthaft, die Aeußerungen Augustins über Chrismation und Handauflegung ganz für ein und dasselbe zu nehmen. Augustin spricht nirgends von Salbung und Handauflegung zugleich und die Donatisten haben nach seiner Darstellung[3]) ebenfalls das Chrisma als etwas ganz Selbständiges seiner Gnadenwirkung nach aufgefaßt. Augustin erkennt die Befugniß zur Handauflegung nur den Bischöfen zu, während aus den Bestimmungen des 3. Concils von Karthago[4]) klar hervorgeht, daß auch Priester das Chrisma spendeten. Dieses ist um so wichtiger als Augustin nirgends doppelte Chrismation unterscheidet, wir aber bestimmt wissen, daß die eine Chrismation, von der er spricht, auf der Stirne vorgenommen wurde[5]). Am besten lernen wir von Augustin den Unterschied zwischen der Geistesmittheilung in Chrismation und Handauflegung

---

[1]) Tract. 3. in I. Joh. Unctio spiritalis ipse Sp. s. est, cujus sacramentum est in unctione visibili.

[2]) In psl. 26. Ad omnes christianos pertinet unctio. Inde autem apparet Christi corpus nos esse, quia omnes ungimur et omnes in illo et Christi et Christus sumus, quia quodammodo totus Christus caput et corpus est. Unctio ista perficiet nos spiritaliter in illa vita, quae nobis promittitur. Ungimur modo in sacramento et sacramento ipso praefiguratur quidquam, quod futuri sumus. — Cfr. serm. de cataclys. cp. 2. Baptizatus es, mundatus, unctus oleo, restauratum est corpus tuum ad priorem statum.

[3]) Contra lit. Petil. l. II. cp. 104. In hoc unguento sacramentum, chrismatis vultis interpretari, quod quidem in genere visibilium signaculorum est sacrosanctum, sicut et ipse bapt. Discerne igitur visibile s. sacramentum ab invisibili unctione charitatis.

[4]) Can. 36. Ut presb. inconsulto episcopo virgines non consecret, chrisma vero nunquam conficiat. — Concil. Carthag. II. can. 3. Memini praeterito concilio fuisse statutum, ut chrisma — a presbyteris non fiat.

[5]) Contra lit. Petil l. II. cp. 105. Videbar paulo ante cum de oleo peccatoris disputaremus, ungere tibi frontem.

kennen in folgenden Worten[1]): Dominus ipse Sp. s. non solum dedit ut Deus sed etiam accepit ut homo. Et manifestius de illo scriptum est in act. apost.: Quoniam unxit eum Deus Spiritu s. Non utique oleo visibili, sed dono gratiae, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit ecclesia... Accepit quippe ut homo, effudit ut Deus. Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro, effundere autem super alios non utique possumus, sed ut hoc fiat Deum super eos, a quo hoc efficitur invocamus. Wie wenig aus der Mittheilung des hl. Geistes als einer Wirkung der Chrismation auf deren Einheit und nothwendige Verbindung mit der Handauflegung geschlossen werden dürfe, zeigt Leo der Große[2]) und besonders die mittelalterlichen Kirchenschriftsteller, obenan ein Rabanus Maurus[3]), die doch alle nur aus den Vätern schöpften. Diese erkennen einstimmig der Scheitelsalbung durch den Priester ebenfalls Mittheilung des heil. Geistes zu. Doch gehen wir nicht von Augustin so weit weg, sondern wenden wir uns lieber zu seinem großen Freunde und Zeitgenossen, dem hl. Hieronymus. Dieser läßt in seinem Dialoge gegen die Luciferianer einen solchen nicht allein sagen (cp. 6): Ego recipio laicum (Arianum) poenitentem per manus impositionem et invocationem Sp. s., sciens ab haereticis Sp. s. non posse conferri, ein Zeugniß, dessen Bedeutung wir bereits an vielen ähnlichen längst beleuchtet haben, sondern der Luciferianer stellt weiterhin die Frage: An nescis etiam ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur et ita invocetur Sp. s.? Exigis ubi scriptum sit? In act. apost. Etiamsi scripturae auctoritas non subesset totius orbis in hanc partem consensus instar praecepti obtineret. Diejenigen, welche die Handauflegung zur Ertheilung des Sp. septifrm. in und mit der Chrismation gegeben und vorgenommen sehen wollen, werden sich mit dieser Stelle nicht aussöhnen können, da sie zu deutlich von einer manuum impositio spricht, die wie noch heute jederzeit in der Praxis der Kirche selbständig auftritt. Hieronymus, in der Person des Orthodoxen, stimmt dieser Berufung

---

[1]) De trinit. l. XV, cp. 26. Die Stelle bildet die Fortsetzung von der oben S. 192 A. 2 citirten.

[2]) Serm. 3. in assumpt. sua. Omnes in Christo regeneratos crucis signum efficit reges; sancti vero Sp. unctio consecrat sacerdotes.

[3]) De instit. cleric. l. II. cp. 26. squ.

des Luciferianers vollkommen bei, erwähnt aber zur Handauflegung hin sowenig eine Chrismation als sein Gegner. Allein von der größten Wichtigkeit ist nun wieder, was gerade Hieronymus vom Chrisma mittheilt. Wenn nämlich nach seiner Aussage Priester und Diakonen wohl das Recht erlangten, zu taufen und zu chrismiren und, wenn sie tauften, pflichtgemäß auch das Chrisma zu geben hatten[1]), nicht aber die Hände auflegen durften[2]), so kann dies einzig dafür beweisen, daß man die Chrismation als selbständigen Akt auffaßte, für Materie der Firmung aber die Handauflegung hielt. Den klarsten Einblick in das Verhältniß von Chrismation und Handauflegung gewährt uns wohl das sog. Pontifikalbuch, wenn es den Papst Sylvester verordnen läßt[3]), der Priester solle gleich bei der Taufe den Neophyten chrismiren, wegen der beständigen Todesgefahr, von welcher der Mensch bedroht sei. Mit Rücksicht auf das, was Hieronymus uns über die Chrismation bei der Taufe berichtet, sind wir kaum befugt, diese Angabe des Pontifikalbuchs als anachronistisch zu betrachten. Wenn nun aber derselbe Sylvester nach dem Pontifikalbuche weiterhin den Bischöfen die Handauflegung und die Chrismation auf der Stirne als ein Privileg vorbehält[4]), so erscheint auf den ersten Blick unsere bisherige Ansicht für die römische Kirche nicht stichhaltig. Allein sehen wir nur genauer zu. Die Gnade, welche fortan der Salbung des Priesters beigelegt wird, ist dieselbe, welche die Väter der einmaligen Salbung auf der Stirne durch den Bischof beilegten, und es ist offenbar der Sinn der Worte des Pontifikalbuches kein anderer als der, die Gnade des Chrisams als solche jedem zukommen zu lassen. Die Salbung des Priesters tritt auch in der Reihe der Taufriten genau an jene Stelle, die bisher die eine bischöfliche Chrismation eingenom-

---

[1]) L. c. unde venit ut sine chrismate et episcopi jussione neque presb. neque diaconus jus habeant baptizandi.

[2]) L. c. cp. 4. Quod si obloqueris, quare in eccl. baptizatus nisi per manus episcopi non accipiat Sp. s. quem nos asserimus in vero bapt. tribui etc. — Non abnuo, hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe in minoribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem s. Sp. manum impositurus excurrat.

[3]) Hic et hoc constituit, ut presb. liniat chrismate levatum de aqua propter occasionem transitus mortis.

[4]) Privilegium episcopis contulit, ut bapt. consignent.

men hat. Etwas Neues aber ist die zweite Salbung; sie erhält deßhalb auch eine neue Stelle im Taufritus, wird vereinigt mit der von jeher üblichen Kreuzeszeichnung bei der Handauflegung, tritt also zu dieser und bildet gewissermassen mit ihr jetzt einen Akt, sie tritt darum auch mit ein als Vermittlerin jener Gnade, die der Signation bei der Handauflegung eignet. Darum wird aber diese Chrismation nun auch einzig dem als Recht zugesprochen, der jure div. zur Handauflegung berechtigt ist, dem Bischofe. Nicht die Stirnsalbung als solche ist es eigentlich, die ein Privileg des Bischofs bildet. Da wo nur eine Salbung üblich ist, salbt unbeanstandet der Priester wie der Bischof die Stirne. Aber weil die zweite Salbung wegen Vereinigung mit der signatio frontis auf der Stirne geschehen mußte, eine zweimalige Salbung desselben Gliedes nicht passend erschien, darum wurde der ersten Salbung ihre Stelle zunächst nach der Brust hinabgerückt, bis eine spätere Zeit, wohl mit Rücksicht auf die Salbung vor der Taufe und auf die Zwecke der Chrismation, ihr den Platz auf dem Scheitel anwies. So ist die jetzige Stirnsalbung integrirender Bestandtheil des Sakramentes der Handauflegung zur Ertheilung des Sp. sptfrm. geworden, was die ursprünglich eine Salbung (ebenfalls Stirnsalbung) nicht war[1]). Denn sonst wäre es nicht dem Papste oder den Bischöfen (wie in Gallien) zugestanden, sie einfach von der Handauflegung zu trennen.

Gegen diese Trennung hat sich in der Kirche nie und nirgends eine Stimme erhoben, wohl aber gegen eine Erneuerung der Chrismation zur Handauflegung[2]). Dieser glaubte man entgegen halten zu müssen, weil nur einmalige Benediktion, also nur eine Gnadengabe auf dem Chrisma, darum keine wiederholte Anwendung. In Rom dagegen sah man im Chrisma mit Recht auch ein Mittel, die Gnade der Signation durch das Kreuz zu verstärken und mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Handlung konnte man den Galliern einwen-

---

[1]) Doch unterschied man wohl mit Rücksicht auf ihren Ursprung bisweilen selbst diese zweite Salbung noch von der Handauflegung. Concil. Hispal. II. Presb. noverint, nec licere eis . . . per impos. manus fidelibus baptizatis vel conversis ex haeresi paracletum Sp. tradere, nec chrisma conficere, nec chrismate baptizatorum frontem signare.

[2]) S. o. S. 183. und Valesius not. in Euseb. lib. VI. cp. 43. (Bingham l. c. l. XII. cp. 2. § 2.), der aus Gruter folgendes alte Epigramm mittheilt:
Tuque sacerdotes docuisti chrismate sancto
Tangere bis nullum judice posse Deo.

den: Si duo faciunt idem, non est idem. In Kirchen, wo die Fußwaschung bei der Taufe üblich war, trat diese zwischen die eine Chrismation und die Handauflegung, so in Mailand[1]). Denn nichts spricht einigermassen überzeugend dafür, daß Ambrosius und der Verfasser der Bücher über die Sakramente eine doppelte Salbung gekannt haben[2]). Aber eines lernen wir von diesen Schriftstellern, daß nämlich das Sakrament der Handauflegung ohne Rücksicht auf die Salbung und wohl sogar abgesehen von der Kreuzeszeichnung als signaculum spiritale bezeichnet worden sei, eine Benennung, die streng genommen schon dem hl. Cyprian eignet, und durch Papst Innocenz[3]) und die ältesten liturgischen Quellen bestätigt wird, die insgesammt den ganzen Akt der Handauflegung ein consignare nennen. In der That kann die spezielle Gnade dieses hl. Sakramentes nicht schöner und präciser zum Ausdruck gebracht werden. Was aber den Ausdruck signare speciell für die Chrismation anlangt, so eignet er bei den Vätern wie in den Sakramentaren resp. Ritualen sowohl der ersten als zweiten Salbung[4]).

---

[1]) Cfr. Ambros. de myst. cp. 6; — de sacrament. ? l. III. cp. 1.

[2]) De myst. cp. 7. Repete quia accepisti signaculum spiritale, Sp. sapientiae et intellectus Sp. consilii etc. Signavit Te Deus Pater, confirmavit te Ch. D. et dedit pignus Sp. in cordibus tuis. — De sacrament. l. III. cp. 2 Sequitur spiritale signaculum, quod audistis hodie legi, quia post fontem superest, ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Sp. s. infunditur: Sp. sapientiae et intellectus etc. Ambrosius erklärt noch dazu die Bedeutung der Salbung im vorausgehenden Kapitel sehr schön. Ascendisti (de fonte) ad sacerdotem (also die eine Salbung durch den Bischof), considera, quid secutum sit, nonne illud, quod ait David: Sicut unguentum in capite ... ut fias electum genus, sacerdotale, pretiosum, omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium ungimur gratia spiritali. Von dieser gr. spiritl. erklärt Ambrosius anderswo (liber de Salomone cp. 3.): Daturus est (Christus) Sp. sanctum per chrismatis unctionem. Wie Ambrosius selbst die Chrismation vollzog, so auch Maximus von Turin (tract. de bapt. 3). Impleto bapt. caput vestrum chrismate infundimus.

[3]) Ep. ad Decentium episc. Eugub. cap. 3. De consignandis infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Presbyteris seu extra episcopum seu praesente episcopo baptizent, chrismate baptizatos ungere licet non tamen frontes ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Sp. s. — Cfr. Hieron. tract. in ep. ad Ephes.: Signati autem sumus Sp. Dei sancto, ut et sp. noster et anima et illam recipiamus imaginem et similitudinem, ad quam in exordio conditi sumus.

[4]) Die synod. Barcinon. II. nennt die Chrismation des Presbyters sogar

In Kirchen, wo die doppelte Salbung einmal eingeführt war, kam es nun in Kurzem dahin, daß man die Firmung bald als Handauflegung, bald als Chrismation bezeichnete[1]), aber das Wichtigere bleibt allen abendländischen Schriftstellern, sofern sie nicht vom Orient her in ihren Anschauungen beeinflußt sind, die Handauflegung. Wo aber doppelte Chrismation nicht gebräuchlich ist, da hat man nicht das mindeste Recht, die Chrismation, sofern sie mit der Handauflegung zusammen genannt wird, als einen Theil der letzteren zu nehmen. Die Synoden von Orange und Arles[2]) erklären bekanntlich einzig die Handauflegung als Materie der Mittheilung des Sp. septfr., schreiben aber beim Uebertritte von Häretikern vor, solchen Chrisma und Handauflegung zu spenden, ersteres offenbar, weil man dem Chrisma eine sehr große Gnadenkraft beilegte, aber der Ueberzeugung war, daß Häretiker ein Sakramentale nicht vollgiltig spenden könnten. Wenn aber die kirchlichen Schriftsteller die Vornahme der Chrismation eigens da, wo sie geschah, betonen, dann ist uns die Berechtigung abgesprochen, in den zahlreichen Stellen, wo die Handauflegung allein genannt wird, die vorausgängige Chrismation willkürlich hinzuzudenken.

---

eine Confirmation (can. 2.). Simili statutum conditione est, ut quum chrisma presbyteris dioecesanis pro confirmandis neophytis datur, nihil pro liquoris pretio accipiatur.

[1]) Genadius de eccl. dogmat. cp. 74. Baptizatus manuum impositione pontificis accipit Sp. s. — Id. cp. 52. Haeretici purgati jam fidei integritate confirmentur manus impositione. Si vero parvuli sunt vel hebetes respondeant pro illis, qui eos offerunt et sic manus impositione et chrismate communiti eucharistiae mysteriis admittantur. — Greg. Turon. hist. Franc. l. II. cp. 31. Lanthildis Clodovaei regis soror, quae in Arianorum haeresim dilapsa fuerat, confessa aequalem Filium Patri et Spiritum s. chrismata est. Id cp. 34; l. IV. cp. 26 et 27; l. V. cp. 38.

[2]) Concil Arelat. II. can. 17. Bonosiacos, quos sicut et Arianos in Trinitate baptizari manifestum est, si interrogati fidem ex toto corde confessi fuerint, cum chrismate et manus impositione in eccl. recipi sufficit. Die gleiche Bestimmung von Orange (can. 1.) s. Hefele II, 275. Uebrigens ist es immerhin möglich, daß in obigen Stellen aus Gregor von Tours dieselbe Chrismation wie hier gemeint sei, und er nur die Handauflegung als für seine Leser selbstverständlich verschwiegen habe. Ich zweifle wenigstens nicht, daß Isidor von Hispalis die erstere Chrismation meine, wenn er sagt (de div. off. l. II. cp. 24): Haeretici solo chrismate et manus impositione purgandi, wiewohl Isidor bereits die doppelte Chrismation in seiner Kirche kennt.

Ist unsere Darstellung von der Materie und Form der Firmung in der alten Kirche richtig, dann ergibt sich unbestreitbar, daß die schon in den ältesten Sakramentarien uns vorliegende Oration[1]) die eigentliche Formel der Firmung war. Diese wurde unter der sakramentalen Handauflegung über den einzelnen Neophyten, sowie er von der Taufquelle herkam, gesprochen oder aber über alle zugleich. Im letztern Falle gestaltete sich dann die Handlung durch die am Ende der Oration eintretende Kreuzeszeichnung ganz ähnlich, wie jetzt die Handauflegung bei der Priesterweihe. Daß wir in jener Oration die Formel für die Firmung und in der damit verbundenen Handauflegung die sakramentale erkennen müssen, darüber gestatten die angeführten Aeußerungen Augustins, Hieronymus, des Verfassers der Bücher de sacramentis, das Gregorianum u. s. w. unseres Erachtens keinen Zweifel. Denn wir haben in dieser Oration Inhalt und rein deprekative Form, wie die angeführten Lehrer und Schriftsteller sie mehr oder minder ausführlich angeben. Dazu sprechen die Väter, namentlich die Päpste, regelmäßig von einer impositio manuum[2]), die sich nur auf die Handauflegung bei jener Oration, nicht aber etwa auf die jetzt bei Gelegenheit der Salbung übliche anwenden läßt. Die Behauptung neuerer Theologen, mit jenem Gebete sei nur eine elevatio, nicht impositio manuum gegeben, findet in der gesammten Sprache der Patristik und der ältesten und mittelalterlichen Liturgie und Liturgiker ihre Widerlegung. Dagegen sprechen gerade diese Quellen entschieden zu unsern Gunsten. Im Gelasianum, dessen Taufritus wir bereits an Alter dem im ursprünglichen Gregorianum befindlichen als nachstehend erkannten, findet sich folgende Vollzugsformel für die Stirnsalbung: Signum Christi in vitam aeternam. Offenbar ist diese Formel einfach der Oration entnommen und für den Gebrauch der Signation der Einzelnen geschickter hingestellt. Darauf weist das

---

[1]) Murat. Gregorian. pg. 65. Oratio ad infantes consignandos. Omnipts. sempt. Deus, qui regenerare dignatus es hos famulos et famulas tuas ex aqua et Sp. s., quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, emitte in eos septiformem Sp. s. tuum Paraclitum de coelis: Spiritum sapientiae et intellectus, Sp. consilii et fortitudinis, Sp. scientiae et pietatis; adimple eos Sp. timoris tui et consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus aeternam. Per Dom.

[2]) Greg. homil. 17. in evgl. Per impositionem manuum nostrarum a Deo Sp. s. percipiunt (fideles). Zahlreiche Belege geben die vorausgehenden Citate.

Gelasianum selbst hin, indem dort im Formulare der Oration die einschlägigen Worte fehlen[1]), weil sie eben nachträglich als Vollzugsformel für die Salbung verwendet sind. Allein niemand wird in dieser Formel die invitatio oder invocatio Sp. s. finden wollen, von welcher jederzeit bei den Vätern die Rede ist; der heil. Geist ist in dieser Formel so wenig genannt, als die Salbung damit angezeigt wird, sie passen einfach für die schon von Tertullian bestätigte Kreuzeszeichnung. Und doch bediente man sich gerade in der römischen Kirche bis herab ins 9. Jahrhundert nach dem Zeugnisse des ersten römischen Ordo[2]) (nach Mabillon) und Amalars[3]) noch der einfachern und neutralern Formel: In nomine Patris et Filii et Sp. s. Wo aber finde sich ein kritischer Forscher, der in diesen Worten zur Stirnsalbung die Formel für Ertheilung des Sp. septifrm. erkennen möchte, die Papst Innocenz zum Arkanstücke erklärt[4]). Wir thun dagegen gewiß keinen Fehlschluß, wenn wir mit Amalar auf Augustin (und andere Väter) uns berufend, die oben aus dem Gregorianum gegebene Oration unter Handauflegung als die altkirchliche Form für Ertheilung der Handauflegung erklären, sie für die Worte halten, die Innocenz unter dem Siegel des Arkanums bewahrt wissen will.

Dem von uns statuirten Resultate über die Materie der Firmung wird nun aber die Praxis der Orientalen, besonders der griechischen Kirche als geradewegs widersprechend entgegengehalten. Denn man hat zahlreiche, um nicht zu sagen zahllose Stellen, aus denen hervorgeht, bei den Griechen werde die Firmung einzig durch Salbung und jene Handauflegung ertheilt, die mit der Salbung der Stirne eo ipso gegeben sei. Sehen wir uns darum die Zeugnisse

---

1) Muratori l. c. I. pg. 571.

2) Dat orationem super eos cum chrismate faciens crucem in frontibus eorum cum invocatione s. Trinitatis et tradit eis septiformem gratiam Sp. s.

3) De eccl. offic. l. I. cp. 27. Dicit Romanus libellus, de quo saepe commemoravimus. Oratione expleta facit crucem cum pollice ex chrismate in singulorum frontibus ita dicendo: In N. P. et F. et Sp. s. Pax tibi et cum Sp. tuo. Sogar noch Durandus (rationale offic. div. l. VI. cp. 84.) läßt die Salbung einfach unter dieser Formel vollziehen.

4) L. c. Verba dicere non possum, ne magis prodere videar, quam ad consultationem respondere.

soweit als möglich an, um den Werth oder Unwerth dieser vermeintlich entgegenstehenden Thatsache beurtheilen zu können.

Der älteste Berichterstatter in unserer Sache ist für den Orient der als Genosse Cyprians im Ketzertaufstreit wohlbekannte Firmilian. Dieser erklärt[1]: Omnis potestas et gratia in eccl. constituta est, ubi praesident majores natu, qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem. Haeretico sicut ordinare non licet nec manum imponere, ita nec baptizare. Nachdem er ferners auf die Ertheilung der Handauflegung an die Johannesjünger hingewiesen, macht er daraus ein Argument gegen Papst Stephanus in folgenden Worten: Nisi si his episcopis, quibus nunc, minor fuit Paulus, ut hi quidem possint per solam manus impositionem venientibus haereticis Sp. s. dare, Paulus autem idoneus non fuerit, qui ab Johanne baptizatis Sp. s. per manus impositionem daret, nisi eos prius etiam eccl. bapt. baptizasset. Noch öfter findet sich im Verlaufe des Briefes die Handauflegung zur Ertheilung des hl. Geistes erwähnt, von einer Salbung aber ist nirgends eine Rede. Ich sehe nicht den geringsten Grund zu zweifeln, Firmilian und die Kleinasiaten überhaupt hätten gerade so die Firmung ertheilt, wie die Occidentalen. Erwähnt ja auch Dionys von Alexandrien[2], wo er die Controverse zwischen Cyprian und Papst Stephan berührt, einzig Gebet mit Handauflegung als altherkömmliche Form der Aufnahme von Ketzern in die Kirche. Allerdings begegnet uns schon im 3. Buche der apost. Constitutionen (cp. 17.) die Erklärung, der Chrisam gelte der Festigung des (Tauf)bekenntnisses[3], während von der Oelsalbung vor der Taufe bereits gesagt wird, sie sei statt des heil. Geistes (*τὸ ἔλαιον ἀντὶ πνεύματος ἁγίου*) und von der Handauflegung keine Rede ist. Dagegen verordnet der viel ausführlichere Taufritus im 7. Buche, den Neugetauften mit Chrisam zu salben und dazu ein (längeres) Gebet zu sprechen[4]. Dieses ist leider

---

[1] Ep. 75. ad Cypr.

[2] Euseb. hist. eccl. l. VII. cp. 2.

[3] L. c. l. VII. cp. 22 heißt es: *Τὸ μύρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν.*

[4] L. c. cp. 44. *Κύριε ὁ θεὸς, ὁ ἀγέννητος καὶ ἀδέσποτος, ὁ τῶν ὅλων κύριος, ὁ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως τοῦ εὐαγγελίου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνε-*

nicht ganz angegeben, sondern nur am Schluß der Abkürzung beigefügt: *Ἑκάστου γὰρ ἡ δύναμις τῆς χειροθεσίας ἐστὶν αὕτη.* Daraus ist wenigstens klar abzunehmen, daß hier eine Handauflegung vorgenommen wurde und zwar im Anschluß (*ἐπιλέγων*) an die Chrismation, also gerade wie im Abendlande; nur wäre sehr zu wünschen, es möchte das Rituale, aus dem diese Anleitung zur Spendung der Taufe und dessen, was mit ihr zusammenhing, in die Constitutionen überging, ganz und getreu aufgezeichnet worden sein. Glücklicher Weise ist uns in dem schon ziemlich älteren 2. Buche der Constitutionen zu dieser etwas dunkeln Stelle ein eben so klarer als erfreulicher Commentar geboten. Es werden nämlich dort die Gläubigen vor Irreverenz und Schmähungen des Bischofs abgemahnt durch Hinweis auf die großen geistigen Güter, welche sie durch ihn empfangen haben. Gleich als erstes dieser Gnadengeschenke des Herrn erscheint die Mittheilung des hl. Geistes durch Handauflegung. Die Besiegelung durch das Oel und den Chrisam steht damit in keinem Zusammenhang und eine strenge Beziehung zur Geistesmittheilung ist schon durch das Prädikat, welches dem Chrisam beigegeben ist, ausgeschlossen. Noch ein zweites Mal wird die Geistesmittheilung durch Handauflegung als Motiv zu dankbarer Liebe vorgeführt unter Anspielung auf den Vorgang bei der Taufe Christi am Jordan[1].

Gehen wir aber der Geschichte unseres Sakramentes im Oriente weiter nach, so werden wir zunächst an die Katechesen Cyrills von Jerusalem gewiesen. Allein hier hemmt die klare Einsicht in die Praxis der Jerusalemischen Kirche ein kaum zu lüftender Schleier. In der dritten seiner mystagogischen Katechesen handelt Cyrill ausschließlich vom Chrisma, und schreibt diesem sowohl die Vermittlung der

---

σιν εὔοσμον παρασχόμενος, σὺ καὶ νῦν τοῦτο τὸ μύρον δὸς ἐνεργὲς γενέσθαι ἐπὶ τῷ βαπτιζομένῳ, ὥστε βέβαιον καὶ πάγιον ἐν αὐτῷ τὴν εὐωδίαν μεῖναι τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ συναποθανόντα αὐτὸν συναναστῆναι καὶ συζῆσαι αὐτῷ. Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα λεγέτω.

1) Cp. 32. (Ἐπίσκοπος) δι' οὗ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὑμῖν ὁ κύριος ἔδωκεν ἐν τῇ χειροθεσίᾳ, δι' οὗ δόγματα μεμαθήκατε, δι' οὗ ἐγνώσθητε ὑπὸ θεοῦ, δι' οὗ ἐσφραγίσθητε ἐλαίῳ ἀγαλλιάσεως καὶ μύρῳ συνέσεως, δι' οὗ υἱοὶ φωτὸς ἀνεδείχθητε, δι' οὗ κύριος ἐν τῷ φωτισμῷ τῇ τοῦ ἐπισκόπου χειροθεσίᾳ μαρτυρῶν, ἐφ' ἑκατέρων ὑμῶν τὴν ἱερὰν ἐξέτεινε φωνὴν λέγων· Υἱός μου εἶ σύ κ. τ. ἑ.

Gemeinschaft und Theilnahme an der Natur Christi als des Gesalbten, als auch die Mittheilung des hl. Geistes zu. Von einer Handauflegung findet sich in dieser Katechese nicht die leiseste Spur. Cyrill, der stets aus der Schrift alles, was er lehrt und was die Kirche thut, begründet, weist mit keinem Worte auf jene Parthien der Schrift, zunächst der Apostelgeschichte hin, in welchen von Geistesmittheilung durch Handauflegung die Rede ist. Diese Erscheinung befremdet noch mehr, wenn man sich erinnert, wie in den Katechesen über den hl. Geist zu wiederholten Malen auf diese Art der Geistesmittheilung hingewiesen wird[1]). Besondere Würdigung verdient folgende Stelle: *Ἠινίσσετο δὲ τὸ γενησόμενον ἐν τῇ πεντηκόστῃ παρ' ἡμῖν. Καὶ αὐτὸ γὰρ κατῆλθε παρ' ἡμῖν. Κατῆλθε δὲ καὶ πρότερον ἐπὶ πολλούς. Γέγραπται γάρ· Καὶ Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ ἐνεπλήσθη πνεύματος σοφίας· Ἐπέθηκε γὰρ Μωυσῆς τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν. Βλέπεις πανταχοῦ τὸν τύπον ἐν παλαιᾷ καὶ καινῇ τὸν αὐτόν. Ἐπὶ Μωυσέως διὰ χειροθεσίας ἐδίδοτο τὸ πνεῦμα, καὶ Πέτρος διὰ χειροθεσίας δίδωσι τὸ πνεῦμα. Μέλλει δὲ καὶ ἐπὶ σὲ τὸν βαπτιζόμενον φθάνειν ἡ χάρις. Τὸ δὲ πῶς οὐ λέγω· οὐ γὰρ προλαμβάνω τὸν καιρόν.* (Catech. XVI, 26.) Zu allen Zeiten wurde also nach Cyrills Lehre der hl. Geist durch Handauflegung mitgetheilt, und die Handauflegung ist der constante Typus dieser hohen Gnade. Nachdem aber, was die dritte myst. Katechese sagt, müßte eigentlich Cyrills Wort so ergänzt werden: „Immer empfing man den hl. Geist durch Handauflegung, jetzt aber wird er durch Chrismation gegeben". Diesem Absurdum glaubt man leicht zu entkommen durch die Behauptung, in der Chrismation sei ja schon eine Handauflegung gegeben und diese habe Cyrill im Auge. Aber da sollte man in Cyrills Katechesen doch nothwendig in irgend einer Weise Anhaltspunkte für solche Behauptung finden. Denn jeder Neophyt, der sich an die angeführten Worte

---

[1]) Catech. XVI, 9. *Καὶ μὲν γέγραπται, ὅτι τότε ἐπετίθεσαν τὰς χεῖρας, καὶ ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον.* — 10. *Διὰ τί κατεκρίθη Σίμων ὁ μάγος; ἆρ' οὐ προσελθὼν τοῖς ἀποστόλοις καὶ εἰπών· δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ἵνα ᾧ ἂν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας, λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον;* — Catech. XVII, 25. *Οἷς κατελθόντες Πέτρος καὶ Ἰωάννης μετὰ προσευχῆς καὶ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως μετεδίδοσαν τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος κοινωνίας.* — 30. *Ἐπέγνωσαν διὰ τῆς Παύλου διδασκαλίας, ἐπιθέντος δὲ αὐτοῖς τὰς χεῖρας τοῦ Παύλου καὶ ἐλθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος κ. τ. ε.*

Cyrills erinnerte und den Bericht der Apostelgeschichte hernahm, mußte sonst immer auf jenes Absurdum hinauskommen. Dieses lag um so näher, als in Jerusalem wie im Orient überhaupt nicht etwa ein Sinn, die Stirne, gesalbt wurde, sondern die Chrismation sich außerdem auf Ohren, Nase und Brust ausdehnte. So ist es uns moralisch sicher, die Katechese über den Chrisam mache uns mit dem ganzen Firmungsakte nur sehr unvollständig bekannt und es finde auf dieses Lehrstück eine Bemerkung der ältern Münchner Handschrift Anwendung[1]).

Das Concil von Laodicea spricht in 2 Canonen von einer Chrismation der Getauften, während es von einer Handauflegung gänzlich schweigt. Oder sollte etwa, weil der 48. Canon[2]) ganz allgemein die Neophyten chrismiren heißt, bis dahin im Orient ebenfalls Handauflegung ohne Salbung vorgenommen worden sein? Während das, was wir bei Firmilian fanden, sehr für diese Vermuthung spricht, scheint der Canon[3]) dieser Annahme weniger günstig zu sein. Allein die Zeugnisse für die Handauflegung bei der Firmung verstummen damit keineswegs. Chrysostomus gedenkt ihrer in seinen Homilien zum 19. Kapitel der Apostelgeschichte und zum 6. des Hebräerbriefes und wir nehmen gar nicht Anstand zu behaupten, Basilius habe die Salbung mit Chrisam so gut wie jene mit Oel als ein Stück der kirchlichen Tradition betrachtet, das sich aus der Schrift nicht begründen lasse[4]). Denn die orientalischen Väter nennen so gut als die occidentalischen das Chrisma kurzweg Oel. Ist aber diese Annahme statthaft, dann muß zugegeben werden, daß der Orient so gut wie der Occident eine eigentliche Handauflegung bei der Firmung hatte, unddaß diese im Sprachgebrauch der Väter und der Kirche nicht mit der Salbung identificirt werden konnte. Uebereinstimmend mit Chry-

---

[1]) Sieh über diese Handschrift und die fragliche Bemerkung die Ausgabe Cyrills von Reischl am Schluß des Commentars zur 18. Katechese.

[2]) Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βαπτ. χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ.

[3]) S. Hefele a. a. O. I, 728.

[4]) De Sp. s. cp. 27. Εὐλογοῦμεν τὸ ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος καὶ τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως καὶ προσέτι αὐτὸν τὸν βαπτιζόμενον· ἀπὸ ποίων ἐγγράφων; οὐκ ἀπὸ τῆς σιωπωμένης καί μυστικῆς παραδόσεως; Τί δὲ αὐτὴν τοῦ ἐλαίου τὴν χρίσιν, τίς λόγος γεγραμμένος ἐδίδαξε;

sostomus sprechen Theodoret[1]) und Gennadius[2]) von Konstantinopel in ihren Commentaren zum Hebräerbrief die Vornahme einer eigentlichen Handauflegung mit klaren Worten aus. Es will diese Art von Zeugniß immer zu Gunsten der in der Chrismation liegenden Handauflegung gedeutet werden. Allein nichts scheint mir eine natürlichere und nothwendigere Forderung, als daß gerade in Commentaren diese Vereinigung zweier Akte erklärend auseinander gehalten würde.

Das wichtigste Bedenken jedoch gegen eine allgemeine Handauflegung bleibt das griechische Rituale, weil es die Firmung einzig mit Chrismation vollzieht. Wir haben aber auch orientalische Liturgien, in denen thatsächlich eine Handauflegung vorliegt und zwar genau in der Ordnung, wie die altoccidentalische Kirche sie vorschreibt. Nur wird durchgängig der Chrismation die gleiche Wichtigkeit eingeräumt wie der Handauflegung. So schreibt das Rituale der Aethiopier[3]) zuerst eine Oration über das Chrisma (Balsam) vor, dann läßt es die Salbung an Stirne, Rücken, Augen, Nase u. s. w. vornehmen. Nach beendigter Salbung legt der Priester die Hand über alle Firmlinge und spricht: Benedicti sitis benedictione coelestium angelorum: Benedicat vobis D. N. J. Ch. A c c i p i t e Sp. s. p e r virtutem Dei Patris, Per virtutem Filii J. Ch. et per virtutem Sp. s. Sitis vasa electa et munda Domini N. J. Ch., cui est gloria cum Patre etc. Ganz dieselbe Weise der Spendung finden wir in dem Ordo der Kopten, den Renaudot herausgab[4]). Der Ordo confirm. eccl. Alexdrinae Jacobitarum, welcher im ganzen der gleiche, aber wahrscheinlich etwas jünger ist, vereinigt mit der Handauflegung noch

---

[1]) Qui crediderunt, accedunt ad div. bapt. et per manum sacerdotalem Sp. gratiam acceperunt.

[2]) Merito ipsos (ad fid. accedentes) primum adhortamur, ut a mortiferis operibus resipiscant, resipiscentes autem in Deum credant, credentes vero baptizentur, baptizati autem se ipsos subjiciant impositioni manuum sacerdotum ad participationem Spiritus. .... Impositio manuum, per quam Sp. accepistis... Vigilate, neque enim licitum est, ut rursum per manuum impositionem accipias Sp. s. superventionem.

[3]) Denzinger, Ritus orientalium t. I. pg. 230. s.

[4]) Officia varia sacramentalia Coptit. et Syr. latine versa. t. II. p. II. fol. 2. Hier ist die invocatio noch kürzer (in J. Ch. nomine accipe Sp. s et esto vas mundum).

eine Insufflation in Kreuzesform zu den Worten Accipe Sp. s.[1]), so daß kein Zweifel bestehen kann, Handauflegung und Gebet werden als de essentia betrachtet. Assemani[2]) hat uns außer dem eben genannten noch mit einem zweiten sehr kurzen koptischen Rituale bekannt gemacht, das streng an die Apostelgeschichte sich haltend die Chrismation ganz ausläßt und die Firmung einzig durch Handauflegung und Gebet ertheilt[3]). Zwar erfreut sich das Formular nicht des gewöhnlichen Gebrauches, aber sein Dasein beleuchtet die Bedeutung der Handauflegung in den bereits betrachteten Formularen derselben Kirche und zeigt, wie man seit den Zeiten eines Eulogius von Alexandrien[4]) stets der apostolischen Tradition bewußt blieb. Ungleich wichtiger aber ist es zu sehen, daß selbst in der griechischen Kirche die Firmung unter der gleichen Form gespendet wurde, wie sie der längere Ordo, den Asseman publicirte, vorschreibt. Simeon von Thessalonika gibt nämlich ausdrücklich als Momente des Firmungsaktes außer der Chrismation noch Händeauflegung und Insufflation an[5]).

Die jetzige Praxis der Armenier in Ausspendung der Fir-

---

[1]) Cfr. Denzinger l. c. pg. 209.

[2]) Cod. liturg. t. II. pg. 184 (Denzinger l. c. pg. 233).

[3]) Eine Vorrede spricht sich über Zweck u. Entstehung des Formulars dahin aus: Cum aliqui e praestantissimis nostrae christianae nationis sacerdotali dignitate insigniti praetextu quodam ordinem, qui in libro bapt. scriptus erat, contrature vellent scl. ob sermonis verborumque prolixitatem, quorum quaedam nec sufficienti ratione naturali neque sacrorum legitimorumque librorum autoritate demonstrarentur, summam eorum intendentes, quae colligerentur de evangeliis et apostolorum probatis actibus.... Praefatus liber narrat, quod credentes baptizarentur in nomine J. Ch. D. N. solum modo et confestim per manus impositionem acciperent Sp. s.

[4]) Eulogius Alexandrinus l. II. c. Novat. Oportet eos dignos reddi adventus Sp. s., qui per impositionem manuum apostolorum fiebat... Non potestis fundamenta fidei iterum recipere, nec bapt. secundum, nec manuum impositionem. — Cfr. Theophylact. coment. in cp. 6 ad Hebr.: Post dimissionem peccatorum sequitur participatio Sp. s.; non enim habitat in corpore subdito peccatis, per impositionem autem manuum dabatur, uti supra dictum est.

[5]) De templo et missa. *Τῷ βαπτ. μὲν ἀναγεννᾷ· τῇ ἐπιθέσει τῶν χειρῶν καὶ ἐμπνεύσει τὴν τοῦ μύρου χάριν ἐντίθησιν, ὃ δὴ μύρον αὐτός ἐστι. Μύρον γάρ φησι ἐκκενωθὲν ὄνομά σου.*

mung kennt zwar keine eigentliche, von der Chrismation unterschiedene Handauflegung. Allein daß einmal doch eine wirkliche Auflegung beider Hände üblich gewesen sei, geht zur Genüge aus der Sylloge der Armenier hervor, wo sich folgende dem Makarius von Jerusalem beigelegte Erklärung findet[1]): „Auf das rechte Bekenntniß wird durch Auflegung der Hände der hl. Geist mitgetheilt, der jene erleuchtet, die zur Adoption berufen sind. Auf Grund des Glaubens werden wir auch nach Anordnung der Kirche (secundum eccl. dispositionem) an allen Gliedern mit dem hl. Oele gesalbt." Diese Stelle bezeugt uns nicht nur die Handauflegung, sondern deutet sehr verständlich auf ihre essentielle Nothwendigkeit hin, indem sie die Salbung für eine rein kirchliche Institution erklärt und sie sehr wohl von der Handauflegung distinguirt.

Auffallend ist der nestorianische Firmungsritus, indem er (in seiner jetzigen Gestalt) der Salbung ganz entbehrt[2]). Der Priester spricht eine ziemlich umfassende Oration, während der er jedem Firmling die Hand auf das Haupt legt. Ist er damit fertig, so zeichnet er jedem mit dem Daumen das Kreuz auf die Stirne, wobei er spricht: Getauft und vollendet (gefirmt) ist N. im Namen des Vaters u. s. w. Es ist jedoch nicht wahrscheinlich, daß die Nestorianer nie Chrisam bei der Taufe angewendet hätten. Ein uns noch erhaltener Reconciliationsritus derselben schreibt bei Gelegenheit der Wiederaufnahme nicht allein die Handauflegung, sondern auch Salbung vor, freilich nur für den Fall, daß der Häretiker wissentlich und freiwillig den Glauben verläugnet hatte[3]). Wir haben aber aus älterer Zeit auch

---

[1]) Denzinger l. c. pg. 59.

[2]) Denzinger l. c. pg. 375. Sacerdos repetit hanc manus impositionem, imponens manum suam unicuique eorum et dicens: Magna sunt etc. — In der Uebersetzung von Percy Badger aus dem modernen Rituale der Nestorianer lautet diese Rubrik: Sacerdos dicat hanc confirmationem voce alta movens interea manum suam ab uno ad alterum. Magna sunt etc. Haec oratio confirmationis dicatur super unum vel super plures. Tunc signet unumquemque signo crucis dicens: Pignus Sp. s. (Es ist dieses eine zweite kürzere Oration, welche im ersten Ordo nur dann gesprochen werden soll, wenn ein Firmling da ist, während bei mehreren die Kreuzeszeichnung unter den von uns angeführten Worten geschah.)

[3]) (Finita oratione cum man. impos.) Si reconciliandus fidem abnegavit, sacerdos ungit eum oleo in fronte dicens: Signatur, sanctificatur et innovatur N. in nomine P. etc. Si autem non voluntarie et per ignorantiam, non signatur oleo, sed tantum manu sacerdotis. (Denzinger l. c. pg. 467.)

direkte Zeugnisse, daß zur Firmung Olivenöl (nicht Chrisam) beigezogen wurde. Ebedjesu von Soba (Ende des 13. Jahrhunderts) sagt: „Die Materie der Firmung ist reines Olivenöl, ihre Form die apostolische Benediktion". Georg von Arbela führt eine vierfache Anwendung des Oels bei der Taufe an und erklärt als letzte die bei der Firmung (perfectio). Deßgleichen bezeugen der Patriarch Timotheus II.[1]) und Elias Aubarensis[2]) die Stirnsalbung bei der Firmung. Allein obwohl dem so ist oder besser, gerade aus der Thatsache, daß die Nestorianer die Salbung ganz haben fallen lassen oder sie nur in Ausnahmsfällen anwenden, folgt unzweifelhaft, daß sie stets das Wesen des Sakramentsaktes in der Handauflegung gegeben glaubten. Sie ist ihnen in Verbindung mit Gebet die apostolica benedictio.

Die syrischen Liturgien haben keine Handauflegung, ob sie aber nie eine solche gehabt haben, ist sehr zu bezweifeln. Im Nomokanon des Barhebräus lesen wir nämlich[3]): Chrismate oportet eum consignari, qui baptizatur; si autem istud minime reperiatur, et in cornu olei unctionis gutta aliqua manaverit, ex ea perficiatur per orationem manus impositionis. Das kann doch wohl nur heißen, wenn kein Chrisam da sei oder höchstens ein Tropfen, so genüge die Handauflegung mit Gebet. Allein etwas in seiner Art ganz Einziges bietet ein syrischer Taufritus, der auf Basilius den Großen zurückgeführt wird. Dort folgt auf die Abrenuntiation und Wiedergabe des Symbolums folgende Oration unter Handauflegung: Qui per impositionem manus s. apostolorum Sp. tuum s. dedisti illis, qui lumine s. bapt. tui fuerant illustrati, etiam nunc, Domine, hac manus meae impositione utor, quemadmodum in concessione: mitte Sp. tuum vivum et sanctum super eos, qui illuminandi sunt gratia tui s. bapt., ut s. tuo Sp. repleti dent fructus regno tuo pro uno trigesimum sexag. et centes., quia tu es Deus etc. Nun folgt die Oelsalbung vor der Taufe, aber die vorausgehende Handauflegung erscheint nach dem Wortlaut des mit ihr verbundenen Gebetes unver-

---

[1]) Denzinger l. c. pg. 50. Tertia eademque consignatio perfectio est in Sp. s., quae in bapt. contigit, atque haec est consummata perfectio.

[2]) L. c. Oleum, quo sacerdos in fronte baptizatos ungit, mystice significat fiduciam, quam ibi sancti accipient.

[3]) Denzinger l. c. pg. 57.

kennbar als ein ganz selbständiger Akt. Allein es wird sich nun fragen, ob diese Handauflegung zur Mittheilung des heil. Geistes hier ihre richtige und ursprüngliche Stelle habe. Das kann offenbar vom historischen sowohl als dogmatischen Standpunkt aus gewiß nicht behauptet werden. Jene Geistesmittheilung, von der uns die Apostelgeschichte berichtet und mit welcher die in der obigen Oration gegebenen identisch sein will, kann der Taufe nicht vorhergehen, das ist gegen die göttliche Heilsordnung. Wir werden daher anzunehmen haben, die obige Oration und Handauflegung habe ursprünglich ihre Stelle nach der Taufe, neben der Chrismation gehabt. Jedenfalls haben wir in der angeführten Handauflegung und Oration ein klares Zeugniß für Handauflegung zur Mittheilung des heiligen Geistes an die Getauften und diese Handauflegung steht so selbständig und mit Berufung auf die Schrift da, wie in der occidentalischen Kirche.

Damit müssen wir die Untersuchung über die hochwichtige Frage nach Materie und Form des Sakramentes der Geistesmittheilung schließen und übergehen zur Darstellung anderer Taufriten.

3) Stirnbinde und Kränze der Neophyten.

Das Alterthum kannte nicht die jetzt gebräuchliche Sitte, das Chrisma alsogleich wieder mit Wolle abzuwischen, sondern es schlang die bis in die neueste Zeit gebräuchlichen Binden um das Haupt des Chrismirten. Das Mittelalter bediente sich wegen der doppelten Salbung von Stirne und Scheitel statt der Binde auch einer weißen Haube. Wie wir durch den hl. Augustin erfahren, wurden diese Stirnbinden zugleich mit den weißen Kleidern abgenommen[1]).

Man hat die spätere Verfügung einiger Bischöfe und Synoden, wonach der Neophyt bei der Ablegung Taufkleid und Stirnbinde der Kirche zu übergeben hatte, als aus der patristischen Zeit herstammend erklärt. Für die Stirnbinden mag das richtig sein, aber anders steht es um die weißen Kleider. Wir haben bereits gesehen, wie Gregor der Große theils aus eigenen Mitteln solche Kleider beschaffte, theils andere die Kosten dafür bestreiten hieß. Wären nun diese Kleider in der Kirche deponirt worden, so hätte man nicht nöhig gehabt,

---

[1]) Serm. 155 de temp. Hodie octavae dicuntur infantium. Revelanda sunt capita eorum, quod est indicium libertatis.

für Arme neue anzuschaffen, sondern man hätte ihnen einfach von dem reichen Vorrath abtreten dürfen. Bei Gregor von Nazianz[1]) finden wir unter den Vorwänden für Aufschiebung der Taufe auch den Kostenpunkt aufgeführt. Unter diesen Unkosten nahm gewiß die Beschaffung des Taufkleides den obersten Platz ein. Aber die Kirche wünschte diese Kleider, damit der Getaufte durch sie sein ganzes Leben an die Gnade der Taufe gemahnt werde. Noch weniger als die Taufkleider beanspruchte die Kirche jene Tücher, mit welchen der Pathe den Neophyten abtrocknete und umhüllte, sowie er aus dem Wasser emporstieg. Denn wenn der Diakon Muritta[2]) sie dem Elpidophorus entgegenhält, so muß man bedenken, daß Muritta der Pathe jenes Apostaten war, und daß er ausdrücklich sagt, Er (also der Pathe) wolle sie aufbewahren. So gut wir den König Pipin dem Papste Paul I. die Tücher übersenden sehen, die bei der Taufe seiner Tochter gebraucht worden waren, so gut konnten überhaupt Täuflinge, namentlich vermögliche, ihren Pathen diese Tücher zum Andenken geben. Das Taufgewand selbst bewahrte sicher jeder heilig auf, und es ermahnten ihn dazu schon die Worte, mit denen man es ihm anlegte.

Eine andere Sitte war es ferner, den Getauften auch einen Kranz aufzusetzen. Dieß versichert uns wenigstens Severus von Alexandrien[3]). Auch Chrysostomus[4]) scheint diese Sitte gekannt zu haben.

4) Fußwaschung.

Ebenfalls nur auf einzelne Kirchen beschränkt war der Ritus der Fußwaschung[5]). Dieselbe wurde gern verwechselt mit dem Bade, das der Täufling einige Tage vor der Taufe zu nehmen pflegte, und worüber Augustin auf die Anfrage eines Freundes sich vernehmen läßt, letzteres scheine rein aus Anstandsgründen hervorgegangen zu

---

[1]) Orat. 40.

[2]) Vict. Utic. de persec. Vandal. l. V. Muritta diaconus illa, quibus eum suscipiens de fonte texerat, sabana bajulabat.... Custodientur diligentia mea ad testimonium perditionis.

[3]) Ordo bapt. Baptizatos sertis coronat.

[4]) Cfr. homil. II. ad illuminand. und bei Martene l. c. t. I. art. 15.

[5]) Max. Taur. tract. III. de bapt. Impletis omnibus sacramentis.... lavimus singulorum pedes.

sein[1]), weil nämlich während der Fasten auch das Baden unterlassen wurde, so konnte es in dem heißen Afrika nicht fehlen, daß bis zum Schluß der Fasten sich Unreinlichkeit am Körper zeigte. In diesem Zustande scheute man sich natürlich zur Taufe hinzuzutreten. Die Täuflinge unterbrachen deßhalb das Fasten am Gründonnerstag und nahmen ein Bad. In Spanien und Gallien[2]) wusch man später, als bereits nur mehr Kinder zu taufen waren, diesen für die mit der trad. symb. verbundene Oelsalbung am Palmsonntag zuerst die Köpfe, wovon dieser Sonntag den Namen „capitilavium" führte. Die Sitte ging sehr wahrscheinlich aus dem eben besprochenen Baden der erwachsenen Täuflinge hervor.

Die Fußwaschung bei der Taufe sollte den Täufling belehren über die Pflicht der Demuth und ihn namentlich aneifern zur Uebung der Gastfreundschaft, wie sie in damaliger Zeit noch erforderlich war. Aber als zum Sakrament gehörig wurde sie von der Kirche nicht angesehen, man trug vielmehr Sorge, daß dies vom Volke nicht geschehe. Weil man aber wohl begriff, daß dieser Akt einmal an die Taufe herangezogen, nur zu bald als ein streng zu ihr gehöriger Ritus würde aufgefaßt werden, so weigerten sich viele Kirchenvorstände, diese Fußwaschung bei sich einzuführen, andere schafften sie deßhalb sogar wieder ab[3]). Solche, die den Ritus für acceptabel hielten, suchten ihn doch wenigstens aus der unmittelbaren Nähe der Taufe wegzubringen, und verlegten ihn deßhalb auf den dritten Tag der Oktave der Neophyten, oder auch auf diese selbst. An dem Neugetauften, das begriff man, mußte die Ceremonie vorgenommen werden, wenn

---

[1]) Ep. 118. ad Januar. Si quaeris, cur lavandi mos ortus sit, nihil mihi probabilius occurrit, nisi „quia baptizandorum corpora per observationem quadragesimae sordidata cum offensione sensus ad fontem tractarentur, nisi aliqua die lavarentur. Istum autem diem potius ad hoc electum, quo coena Domini celebratur.

[2]) Isid. de eccl. off. I, 27. — Rhab. Maur. de inst. cleric. II, 35.

[3]) August. ep. 119. ad Januar. De lav. pedibus, quum Dom. hoc propter formam humilitatis commendaret, quaesitum est, quonam tempore potissimum res tanta etiam facto doceretur et in illud tempus occurrit, quo ipsa commendatio religiosius inhaereret. Sed ne ad sacramentum ipsum pertinere videretur, multi hoc in consuetudinem retinere noluerunt, nonnulli etiam de consuetudine auferre non dubitarunt; aliqui autem vel diem tertium octavarum, vel etiam ipsam octavam elegerunt.

sie überhaupt einmal zur Anwendung kommen sollte; denn der Neophyt hatte für die in ihr liegende Lehre den empfänglichsten Sinn. Außer in Afrika erfreute sich die Fußwaschung besonders in Gallien einer sehr ausgedehnten Aufnahme, wie die alten gallischen Tauferdines beweisen[1]). Auch in Mailand gedieh sie zu beharrlicher Uebung, obwohl man sie in Rom, das Ambrosius sich in allwegs zum Vorbilde nahm, nicht acceptirt sah[2]). Der Bischof selbst schürzte sich in Mailand nach dem Beispiele Christi, das den Täuflingen zuerst vorgelesen wurde[3]), und wusch ihnen die Füße. Die Ceremonie hat übrigens ein bedeutendes Alter aufzuweisen, indem in Spanien schon am Anfange des 4. Jahrhunderts die Synode von Elvira[4]) den Priestern und dem Clerus überhaupt deren Vornahme untersagte.

5) Der Trank von Milch und Honig.

Wohl eine der ältesten Ceremonien bei der Taufe ist die bereits von Tertullian[6]) und Clemens von Alexandrien[5]) bezeugte Darreichung einer Mischung von Honig und Milch. Tertullian versichert uns, daß die Häretiker (Marcioniten) ebenfalls diesen Gebrauch beobachteten; damit reicht er also jedenfalls schon über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinauf. Die Ceremonie hatte Symbolisirung der eben erlangten Kindschaft oder des Eintrittes in das wahre Land der Verheißung zum Zwecke. Zu Tertullians Zeit, wo die Kommunion

---

[1]) Cfr. Murat. l. c. t. II. Missal. Goth. — Id. Sacramentar. Gallic. vet.

[2]) Ambros. de sacramt. III, 1. Ascendisti de fonte. Quid secutum est? audisti lectionem. Succinctus est summus sacerdos et pedes tibi lavit. Non ignoramus quod eccl. Rom. hanc consuetudinem non habeat, cujus typum in omnibus sequimur et formam.

[3]) Ambros. de myst. cp. VI, 31. Ascendisti de fonte, memento evangelicae lectionis. Etenim D. n. J. in evangelio lavit pedes etc. (Joh. 13, 8.)

[4]) Can. 48. Neque pedes eorum, qui baptizantur, lavandi sunt a sacerdotibus vel clericis.

[5]) Paedag. I, 6. *Εὐθὺς δὲ ἀναγεννηθέντες τετιμήμεθα τῆς ἀναπαύσεως, τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ εὐαγγελιζόμενοι ἐν ᾗ μέλι καὶ γάλα ὀμβρεῖν ἀναγέγραπται.*

[6]) Adv. Marc. I, 14. Ille quidem (Marc.) usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat.

auch nach vorausgegangener Mahlzeit noch genossen werden konnte, dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir die Mischung allsogleich reichen sehen nach dem Heraufsteigen aus dem Wasser[1]), oder wohl besser nach der Salbung und Firmung, wie aus der Schrift gegen Marcion hervorgeht[2]). Als es in der Kirche bald allgemein üblich wurde, die heil. Kommunion nüchtern zu empfangen, mußte selbstverständlich die gustatio mellis et lactis ihren Platz wechselnd hinter den Genuß der Eucharistie treten. Man brachte nun die Mischung von Milch und Honig mit den Oblaten auf den Altar, ohne sie jedoch den Opferoblaten gleich zu achten; vielmehr verfaßte man für sie ein eigenes Weihegebet. Wie bald, wissen wir nicht anzugeben. Die Synode von Hippo (393) führte jedenfalls dieses Weiheformular nicht erst ein, sondern das Vorhandensein desselben dient ihr zur Stütze ihrer Verordnung, daß zum eucharistischen Opfer keine andere Oblaten gebracht werden dürften als Brod und Wein mit Wasser gemischt[3]). Da die afrikanische Generalsynode zu Karthago (397) diesen Beschluß ganz zu dem ihrigen machte, so ist klar, daß die ganze afrikanische Kirche diese Ceremonie übte und ebenso folgt aus dem angezogenen Canon, daß die Benediktion von Milch und Honig intra missarum solemnia vorgenommen wurde. Fragen wir, an welcher Stelle in der Opferfeier sie eintrat, so werden wir auch für Afrika unbedenklich die Praxis der römischen Kirche anrufen dürfen, nach welcher es dem Sacramentarium Leonianum zufolge am Schlusse des Kanons geschah[4]). Da hier das

---

[1]) De cor. milit. cp. 3. Inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus.

[2]) Adv. Marc. I, 14 reprobavit nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem.

[3]) Can. 24. Ut in sacramentis corporis et sanguinis Domini nihil amplius offeratur, quam ipse Dominus tradidit, h. e. panis et vinum cum aqua mixtum. Primitiae vero seu mel et lac quod uno die solemnissimo pro infantis mysterio (apud Justellum pg. 348 εἰς τὸ τῶν νηπίων μυστήριον) solet offerri, quamvis in altari offerantur, suam tamen habent propriam benedictionem, ut a sacramento dominici corporis ac sanguinis distinguantur.

[4]) Muratori l. c. I. pg. 318. Benedic, Domine, et has tuas creaturas (Fontis) mellis et lactis, et pota famulos tuos ex hoc fonte aquae vitae perennis, qui est Sp. s. et enutri eos de hoc lacte et melle, quemadmodum patribus nostris Abraham, Is. et Jac...... introducere te eos in terram promissionis, terram fluentem melle et lacte. Conjunge ergo famulos tuos, Domine, Spiritui

Formular unter die Meßliturgie des Pfingstsamstags aufgenommen ist, so werden wir die vorhin betrachtete Bestimmung der afrikanischen Kirche nicht etwa dahin zu verstehen haben, daß nur bei der Ostertaufe, nicht aber ebenso zu Pfingsten die Mischung von Milch und Honig gereicht wurde, wohl aber ergibt sich aus jenem Beschlusse, daß in Afrika am Schluß des 4. Jahrhunderts eigentlich nur e i n e feierliche Taufzeit üblich war.

Wie noch einige andere Taufgebräuche beschränkte sich der in Rede stehende gleichfalls auf das Abendland. Ob er hier ganz allgemein war, läßt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten, wiewohl es nach einer Versicherung des Hieronymus sehr wahrscheinlich anzunehmen ist. Dieser bemerkt nämlich in seinem Commentar zu Isajas (cp. 55,1): „In (den) Kirchen des Occidents beobachtet man bis auf den heutigen Tag die Sitte, daß den in Christo Wiedergeborenen Wein und Milch gereicht wird.“ Nach den bereits angeführten Segnungsbestimmungen von Honig und Milch erweist sich der protestantische Versuch, diese Worte gegen das Dogma von der Consekration und Transsubstantiation auszubeuten, als sehr schwach und ungegründet. Daß Hieronymus Wein und Milch zusammenbringt, liegt in der Stelle, die er kommentirt, begründet; denn er gibt bei einer andern Gelegenheit ausdrücklich Milch und Honig als Bestandtheile des Mischtrankes der Täuflinge an[1]). Mir scheint es dagegen sicher, daß er unter jenem Wein allerdings auf den eucharistischen Opferwein anspiele und auf die Abfolge von Kommunion und gustatio mellis et lactis hindeute, während man nach der zweiten Stelle meinen sollte, die Täuflinge hätten Honig und Wein noch wie zu Tertullians Zeit vor der Eucharistie gekostet. Eben so wenig als Hieronymus beweist der späteste Zeuge im Abendlande für den eben zu beleuchtenden Taufgebrauch, ein Diakon Johannes aus dem 9. Jahrhundert, für die protestantische Aufstellung. Den genannten Diakon hatte sein Freund Senarius befragt[2]), warum in der Ostervigilie in den heiligsten Kelch Milch und

---

s., sicut conjunctum est hoc mel et lac quo coelestis terrenaeque substantiae significatur unitio in Christo J. D. N. P e r q u e m h a e c o m n i a etc.

[1]) Dialog. adv. Lucif. cp. 4. Egressos mellis et lactis praegustare concordiam.

[2]) Epist. ad Senar. (Quod quaeris) cur in sacratissimum calicem lac et mel mittatur et paschae sabbato cum sacrificiis offeratur.... sciendum est

Honig gegossen und mit den Opfergaben dargebracht werde. Wir lernen also hier nur den Umstand kennen, daß man nicht in einem für Milch und Honig eigens vorhandenen Kelche, sondern in einem für die eucharistische Opferfeier bestimmten jene Mischung auf den Altar brachte. Nach der Antwort des Diakons Johannes wollte man den Neophyten dadurch zu verstehen geben, daß niemand als die, welche des Leibes und Blutes Christi theilhaft werden, d. h. also die Gläubigen das Land der Verheißung empfangen. Der Fragesteller hatte gewiß in der Sitte eine Verunehrung des heil. Kelches erblickt, und darum sich Aufklärung erbeten.

Hatte nach Hieronymus in diesem Stücke die griechische Kirche das Beispiel der abendländischen auch nicht nachgeahmt, so war doch der Orient dem Ritus nicht ganz fremd. Martene[1]) führt die Versicherung des Bischofs Macharius von Memphis an, es habe der Gebrauch dieses Trankes auch von Anfang an bei den Jakobiten bestanden. Bei den Aethiopiern reichte noch im 17. Jahrhunderte nach der Communion ein Diakon den Neophyten Milch und Honig[2]). Wie lange Zeit sich aber der Ritus in der lateinischen Kirche und speciell in Rom erhalten habe, läßt sich aus den Denkmalen römischer Liturgie dermalen selbst nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen. Denn während im Gelasianum, Gregorianum und den ältesten römischen Ordines nach Mabillon keine Spur der Segnung mehr vorkommt, zeigt sich dieselbe noch in dem ordo Rom. vulg. bei Hittorp neben der Benediktion des Osterlammes und der Speisen für den Ostertag. Bei Kössing[3]) finde ich noch die Bemerkung, unsere Benediktion sei

---

baptizatis hoc sacramenti genus offerri ut intelligant, quia non alii, sed ipsi, qui participes fiunt corporis et sanguinis Domini terram repromissionis accipient. Muratori im dritten Kapitel der dissert. de reb. liturg., welche er seiner Liturgia Rom. v. voranschickt, behauptet zwar, der fragliche Brief könne nicht dem 9, sondern höchstens dem Ende des 5. Jahrhunderts angehören. Allein die in dem Briefe beantworteten Fragen sehen fast alle den von Karl dem Großen über den Taufritus gestellten zu sehr ähnlich, als daß man Martene's Altersbestimmung desselben bezweifeln möchte.

[1]) L. c. pg. 147.

[2]) Cfr. Martene l. c.

[3]) Liturg. Vorlesungen über d. hl. Messe S. 532 Anm. 344.

übergegangen in mehrere Missalien der vatikanischen Bibliothek, aber immer für die Ostervigil eingetragen. Sind dieses wirkliche Missalien und keine bloßen Sakramentare, dann hätte der besprochene Ritus noch mindestens im 11. Jahrhundert Beachtung gefunden[1]).

6) Die Kerzen der Neophyten.

Zwar erwähnt keine der ältesten liturgischen Quellen resp. kein Sakramentar[2]) der Uebergabe brennender Kerzen an die Neophyten, allein es unterliegt deßungeachtet keinem Zweifel, daß in der gesammten Kirche die Neugetauften brennende Kerzen trugen. Ambrosius redet eine gefallene Gott geweihte Jungfrau an[3]): „Gedenkst du nicht mehr des Tages der Auferstehung des Herrn, an dem du von dem Altare den Schleier nahmst? Zwischen den strahlenden Lichtern der Neophyten bist du hindurch geschritten.“ Gregor von Nazianz spricht von einer Procession der Neophyten von der Taufquelle zum Altar, wobei von ihnen brennende Kerzen in der Hand getragen wurden[4]). In Gallien schildert Gregor von Tours[5]) eine von Avitus vorgenommene Taufe folgendermaßen: „Unter Freudethränen taufte Avitus alle, salbte sie mit Chrisam und versammelte sie so in den Schooß der Kirche. Da flackerten die Kerzen, erglänzten die Lampen, schimmerte die ganze Stadt vom Glanz der blendendweißen Heerde“. Allein eine Ansprache bei der Ueberreichung läßt sich noch im 9. Jahrhundert nicht nachweisen. Denn diese Kerzen wurden damals noch erst angezündet, wenn man von der Taufquelle weg unter Litaneigesang[6]) zum Altar zog, das heiligste Opfer zu beginnen. Erst wenn

---

[1]) Vgl. Ranke a. a. O. S. 56.

[2]) Nicht einmal der erste römische Ordo, der einfach vorschreibt: Ad Agnus Dei illuminatur ecclesia.

[3]) De lapsu virg. vel cp. 5.

[4]) Orat. 40. *Ἡ στάσις, ἣν αὐτίκα στήσῃ μετὰ τὸ βάπτισμα πρὸ τοῦ μεγάλου βήματος· ... αἱ λάμπαδες, ἅσπερ ἀνάψεις, τῆς ἐκεῖθεν φωταγωγίας μυστήριον, μεθ’ ἧς ἀναστήσομεν τῷ νυμφίῳ φαιδραὶ καὶ παρθένοι ψυχαί.*

[5]) Hist. Franc. l. V. cp. 11.

[6]) Amalar. de ord. antiph. cp. 44. Ad novissimam litaniam accenduntur luminiaria eccl. et Neophytorum. — Alcuin de div. offic. De sabb. s. Cum dixerit schola „Agnus Dei“, illuminantur omnes cerei Neophytorum.

der Chor das „Agnus Dei“ sang, wurden den Neophyten ihre Kerzen, die sie bereits in Händen trugen, angezündet zum Zeichen, daß durch dieses Lamm jeder das Licht empfangen habe. Bei Gregor von Nazianz[1]) sehen wir, wie die neuen Söhne Gottes unter Psalmengesang der Gläubigen zum eucharistischen Opfer empfangen wurden. Nach einer Aeußerung von Hieronymus[2]) und Cyrillus von Jerusalem wäre hiebei der 31. Psalm gesungen worden, welchen der griechische Taufritus noch heute vorschreibt. Die Feier der Eucharistie im unmittelbaren Anschluß an die Taufe ist wahrhaft apostolische Tradition, da wir sie von Justin dem Märtyrer[3]) her beständig der Taufe beigegeben sehen. Nicht allein die Erwachsenen, sondern eben so gut die Kinder gingen regelmäßig von der Taufquelle weg zum Tisch des Herrn. Diese Sitte war so allgemein und sorgfältig beobachtet, daß der hl. Augustin durch seine dießbezüglichen Aeußerungen sich den scheinbaren Verdacht zugezogen hat, als gelte ihm die Kommunion der Kinder für ebenso nothwendig als die Taufe selbst[4]). Das Mittelalter hielt lange Zeit allgemein an dieser Praxis fest und selbst, wenn nach der Taufe das eucharistische Opfer nicht gefeiert wurde, vertheilte man den Kindern die Kommunion. Zur ersten Theilnahme

---

[1]) Orat. 40. *Ἡ ψαλμῳδία μεθ' ἧς δεχθήσῃ, τῆς ἐκεῖθεν ὑμνῳδίας προοίμιον.*

[2]) Hieron. lib. adv. Pelag. De bapt. fonte surgentes incepto illo: Beati, quorum etc. — Cyrill. Hieresol. catech. myst. 4.

[3]) Apolg. I. cp. 65.

[4]) De pecc. merit. l. I. cp. 20. Dominum audiamus, non quidem hoc de sacramento sacri lavacri dicentem, sed de sacramento s. mensae suae, quo nemo nisi rite baptizatus accedit: Nisi manducaveritis etc. An vero quisquam audebit etiam hoc dicere, quod ad parvulos haec sententia non pertineat possintque sine participatione corp. hujus et sang. vitam in se habere. — Ep. 106 ad Bonif. Nullus, qui se meminit cathl. fidei christianum, negat aut dubitat, parvulos non accepta gratia regenerationis in Chr., sine cibo carnis ejus et sang. potu non habere in se vitam. Genau besehen, will Augustin nur die Nothwendigkeit der Kindertaufe beweisen, wie nicht nur die zweite Stelle, sondern auch das „non quidem hoc“ etc. der ersten unverkennbar darthut. Die allseitige Kommunion aller und jeder Getauften gab ihm in Hinblick auf Joh. VI, 53 dieses eigenthümliche Argument an die Hand. Wenn damit jedoch die Behauptung einer Nothwendigkeit der Kommunion keinesfalls und am wenigsten direkt abgeleitet werden darf, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß der hl. Augustin gegen Jeden sich energisch würde ausgesprochen haben, der sein Kind nicht vom Baptisterium zum Tische des Herrn getragen hätte.

am Opfer empfing in der ältesten Zeit die gläubige Gemeinde den neuen Bruder mit dem Friedenskuß und dieser Gruß erstreckte sich selbst auf die neugetauften Kinder, wie wir aus Cyprian sicher wissen[1]). Noch Chrysostomus gibt dieser alten und sehr verbreiteten Sitte ein schönes Zeugniß[2]). Zu dem feierlichen Gottesdienste fanden sich dann die Neugetauften die ganze Oktave hindurch jeden Morgen ein und die alten Sakramentare bieten dafür eigene Messen. Wenn Augustinus seine Neophyten belehrt über das, was sie bereits empfangen haben, was sie jetzt wieder empfangen sollen und täglich empfangen müssen[3]), so wird man mit Martene diese Worte von der achttägigen Festfeier der Täuflinge und dem täglichen Empfang der Eucharistie während derselben zu verstehen haben. Daß sich das quotidie weiter, auf das ganze Leben erstrecken solle, ist nicht wahrscheinlich. Am feierlichsten wurde der Oktavtag selbst begangen. Zum ersten Mal brachte an diesem Tage der Neophyt sein Opfer zum Altare, nachdem er die ganze Zeit hindurch in unmittelbarer Nähe des Altars[4]) Gelegenheit gehabt hatte, die Art und Weise der Darbringung zu beobachten[5]). Am Tauftage selbst wurden gar keine Oblationen dargebracht, auch nicht von Seite der Gläubigen, sondern wenn die weiße Schaar der Neophyten am

---

[1]) Ep. 59. ad Fidum.

[2]) Hom. 50. de utilit. legendi: Ἀσπασμοὶ καὶ φιλίαι καὶ περιπλοκαὶ τῶν ἀδελφῶν τὸ οἰκεῖον μέλος ἐπιγινοσκόντων.

[3]) Serm. 227. Debetis scire, quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis.

[4]) August. serm. 35. (Mai nov. bibl. t. I. pg. 75.) Ecce lilia renatorum ornant altare dominicum.... Circa altare dom. sint infantes. — Serm. in oct. Pasch. (l. c. pg. 182.) Cum quod hodierno die solemniter geritur, ex istis cancellis, quibus vos a ceteris distinguebat spiritalis infantia, populo permixti fueritis bonis adhaerete.

[5]) Ambros. in psl. 118. Licet in bapt. plena sit statim purgatio, tamen quia ablutionis ipsius sacrificiique rationem baptizatus debet cognoscere, non offert sacrificium nisi oct. ingrediatur diem, ut informatus agnitione sacramentorum coelestium non quasi rudis sed quasi rationis capax, tunc demum suum munus altaribus sacris offerat, cum coeperit esse instructior, ne offerentis inscitia contaminet oblationis mysterium. — August. contra lit. Petil. l. II. cp. 38. Aliud est carnis circumcisio Judaeorum, aliud autem quod nos octavo die baptizatorum celebramus.

Altare ankam, lag nach Augustin Brod und Wein zur Consekration schon auf demselben bereit.

Da wir über die Ablegung der weißen Kleider bereits gesprochen haben, sei hier nur noch die Ehre und das hohe Ansehen erwähnt, dessen sich die Neophyten die Oktave über aller Orten zu erfreuen hatten. Man bediente sich ihrer als Bittsteller an Kaiser und Fürsten, um deren Zorn von sich abzuwenden, wovon Evagrius im sechsten Buche seiner Kirchengeschichte ein sprechendes Zeugniß gibt. Zum Zeichen, daß der Stand des Neophyten ein ungewöhnlicher, erhabener sei, sollte derselbe während der 8tägigen Feier seiner Taufe die Erde nicht mit bloßen Füßen berühren[1]). Bevor wir mit den Resultaten dieser Forschungen zur Beleuchtung unseres jetzigen Taufritus schreiten können, gilt es noch die Geschichte des Katechumenats zu vervollständigen durch einen Blick auf dessen Verfall namentlich durch das allmälige Ueberhandnehmen der Kindertaufe im 6. Jahrhundert.

17. Verfall des Katechumenatsinstitutes.

Nachdem einmal die christl. Religion allenthalben sich den Erdkreis erobert hatte, mußten nothwendig auch andere Zustände Platz greifen, eine andere Disciplin in der Kirche zur Geltung kommen, als zur Zeit, wo das riesengroße Römerreich erst zum Reiche Gottes umzugestalten war. Auch die Stellung des Heidenthums zur Kirche änderte sich in dem Maße, als es von ihm allmälig verschlungen wurde. Zuletzt von der weltlichen Macht gesetzlich an das Christenthum herangezogen, suchten sich die Heiden den Eintritt in die Kirche so bequem zu machen, daß sie unschwer ihre ganze Vergangenheit hätten mit hinübernehmen können. Mit den alten verderbten Sitten wollte der Rest vom Reiche des Fürsten dieser Welt in der Kirche sich niederlassen, als neben ihr des Bleibens nicht mehr war. Der schwierige und lange Weg durch den Katechumenat zur Taufquelle war schon am Ende des vierten Säkulums vielen unbequem und sie verlangten

[1]) Augustin. ep. 55. Gravius corripitur qui per octavas suas terram nudo pede tetigerit, quam qui mentem vinolentia sepelierit.

Abkürzung desselben. Gegen diese Forderung, die sogar, wie es scheint, von einer laxen Partei innerhalb der Kirche begutachtet wurde, erhob sich aber damals der größte Mann des Jahrhunderts, Augustin, in seinem Werke de fide et operibus. Nach ihm stellte man die übliche Katechumenatspraxis als verkehrt und widersinnig dar. Nicht das gesittete Leben, sondern der Glaube solle als Bedingung der Taufe gesetzt werden. Die Belehrung und Ermahnung zu einem der christlichen Glaubenslehre entsprechenden Leben habe ihren rechten Platz einzig nach der Taufe. Da werde jeder den Nutzen begreifen, den die sorgfältige Beobachtung dieser Sittenlehre bringe.

Gegen diese Reformatoren tritt der erfahrene Lehrer der Kirche auf und behauptet[1], mit einem durch Liebe thätigen Glauben müsse man zur Taufe hinzutreten, daher müsse auch ein Unterricht in der Sittenlehre, nicht nur in den Glaubenswahrheiten vorhergehen. Nach Augustin soll von der kirchlichen Disciplin durchwegs der Satz gelten, Severae sunt conversationes domus ejus. Die gegentheilige Forderung heißt nach den Worten der Schrift nicht anders als: „Ziehet den neuen Mensch an und dann erst den alten aus." Ein Katechumenat, wie ihn die Kirche übt, ist durchaus nothwendig, damit man nach der gehörigen Selbstprüfung zum Tische des Herrn komme. — Zum Beweise, daß man mit den sittlichen Anforderungen im Katechumenat nicht so sicher gehe, wiesen die Gegner auf die große Schaar der Unwürdigen in der Kirche hin, und behaupteten, schlechter als viele der Gläubigen bei der jetzt üblichen Vorbereitung würden auch die nicht sein, welche man ohne solche langwierige ethische Prüfung in die Kirche Gottes einführe. Wolle man consequent sein, so müsse man auch jene Hunde aus der Kirche treiben. Augustin legt dar, die Hunde in der Kirche seien des Friedens wegen in christlicher Liebe zu ertragen, aber es gehe nicht an, Hunden von vornherein das Heilige zu geben, wo der Friede der Kirche vor ihnen noch gesichert sei[2]). Wie jederzeit berief man sich auch bei diesem Sturme gegen die übliche Katechumenatspraxis auf die heil. Schrift und suchte damit der Kirche zu imponiren; aber Augustin focht auch nach dieser Seite den Kampf

---

[1]) L. c. cp. 20.

[2]) L. c. cp. 5. Justum est, ut canes in ecclesia propter pacem toleremus ecclesiae, et canibus sanctum, ubi pax ecclesiae tuta est, non demus.

siegreich durch. Diese Schrift des afrikanischen Bischofs, einer Löwenstimme vergleichbar, rief wohl in manchen Kirchen, wo der Schlendrian und die Nachlässigkeit bereits eingerissen hatten, die Hirten zu neuer Sorgfalt wach, aber lässige Katechumenen warfen sich fast gleichzeitig auf eine andere anscheinend schwache Seite der Mauer in die Kirche; sie benützten nämlich die häufiger gewordenen Taufzeiten, um über das lästige Katechumenat hinwegzukommen.

Allein auch da fehlte es nicht an Männern, welche dieses Streben erkannten, wenn gleich manche in dem Hindrängen der Katechumenen zur Taufquelle nichts Schlimmes ahnten. Augustinus hatte durch die erneute Betonung der strengen Forderungen der alten Kirche an den Täufling diesen Kunstgriff von vornherein soviel wie vereitelt. Von Rom aus aber ergingen das ganze fünfte Jahrhundert hindurch von den Päpsten Siricius, Leo I. und Gelasius die strengsten Mahnungen, an den altererbten Taufzeiten festzuhalten. Diese Forderung gründete nicht etwa vorzugsweise in dem Streben, eine kirchliche Feier und Sitte als solche zu bewahren, sondern die Hauptquelle des Schmerzes jener Päpste über die starke Vermehrung der Taufzeiten war die Wahrnehmung, wie auf solche Weise die nothwendige Unterweisung und Erziehung der Katechumenen vernachlässigt und abgekürzt werde[1]). Wenn auch die Mahnungen und Warnungen im Allgemeinen geneigtes Gehör fanden, so verminderte sich doch die Dauer des Katechumenats nach einigen Jahrzehnten schon eben so stark, als die Zahl der Katechumenen. Zwar zählt Leo die Täuflinge durch die ganze Kirche aus allen Lebensaltern noch zu tausenden und tausenden[2]), aber kaum ein halbes Jahrhundert später sieht sich in Spanien die Synode von Gerunda (a. 517[3]) schon gezwungen, wieder die Einhaltung der gesetzlichen Taufzeiten einzuschärfen. Aber die Gründe dafür sind jetzt andere ge-

---

[1]) Leo ep. 80. ad episc. per Camp. Circa renovandos nihil ecclesiastica doctrina, nihil in exorcismis manuum impositio operantur etc.

[2]) Serm. 49. Videt (diabol.) se dominationis suae jure privatum, eripi sibi in utroque sexu millia senum, millia juvenum, millia parvulorum. Cfr. serm. 40.

[3]) Can. 4. De catechumenis bapt. id statutum est, ut quia in Pasch. solemnitate vel natalis Dom., rariores ad bapt. veniunt, caeteris solemnitatibus infirmi tantummodo debent baptizari.

worden; es ist bei der geringen Zahl von Katechumenen der Mangel an Täuflingen für die hochfestliche Tauffeier zu Ostern und Weihnachten. So glaubte man doch Täuflinge für diese Gelegenheit sichern zu können, wenn man außerdem die Taufe untersagte. Daß man in Spanien u. Gallien bereits am Ende des 5. Jahrh. den Katechumenat nur mehr vom Eintritt des Proselyten bis höchstens zur nächsten Taufzeit auszudehnen pflegte, legt ein Kanon der Synode von Agde (506) überzeugend nahe. Denn hier werden Juden wegen ihrer anerkannten Unzuverläßigkeit gesetzlich acht Monate lang im Katechumenat hingehalten[1]). Folglich muß die Zeit für Proselyten, die unter günstigerm Lichte sich bei der Kirche meldeten, noch eine beträchtlich kürzere gewesen sein. Wenn uns in Gallien und Spanien schon der Anfang des 6. Jahrhunderts ein kleines Häuflein von Katechumenen zeigt, dann wundern wir uns gewiß nicht, wenn wir am Ende desselben fast nur mehr Kindern im Baptisterium begegnen. Diese mußte man jetzt gleichfalls sofern sie gesund waren, mit Befriedigung ihres Taufbedürfnisses gesetzlich an die alten Taufzeiten binden, wollte man deren Feier noch länger erhalten. Wenn man die einschlägigen Kanones der Synoden von Macon (585)[2]) und von Auxerre (578—590)[3]) hernimmt, so gewinnt es fast den Anschein, als wären um diese Zeit nur mehr Kinder zur Taufe gekommen. Doch ein ganz vollständiges Erlöschen des alten Katechumenats werden wir in Gallien für diese Zeit so wenig behaupten dürfen als in Spanien. Hier aber lernen wir aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts die bedeutende, ja wesentliche Umänderung kennen, welche das Katechumenatsinstitut erfahren hat. Es ist nur mehr ein Festhalten der alten Kategorien ohne körnigen Gehalt.

Die ganze damalige Einrichtung beschreibt uns nämlich Isidor von Hispalis in seinem Werke de offic. eccles. Dieser hervorragende Mann seiner Zeit definirt uns, wie bereits in der Einleitung bemerkt wurde, die Katechumenen als solche, die eben erst aus dem Heidenthume kommen; läßt aber an diesen Katechumenen alle die liturgischen

---

[1]) Can. 34. Judaei, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad legem cathol. venire voluerint, octo menses inter catechumenos eccl. lumen introeant.

[2]) Can. 3.

[3]) Can. 18.

Akte bis zur Oelsalbung vornehmen[1]). Von der trotzdem noch beibehaltenen Klasse der Competenten bezeugt er, daß sie schon bitten, schon empfangen, schon catechizirt werden, d. h. Unterricht in der Lehre vom Glauben und den Sakramenten empfingen[2]). Wie einstmals wurde noch ihnen und nicht den Katechumenen das Symbolum überliefert. Der große Lehrer von Hispalis macht uns nicht mit der Dauer des so geschilderten Katechumenats bekannt, aber wir können sie aus seinen Angaben selbst recht gut berechnen. Wenn wir nämlich die liturgischen Akte, welche die Kirche einstens an den Competenten vorgenommen hatte, jetzt an den Katechumenen vollziehen sehen, so werden wir mit vollem Rechte schließen dürfen, Isidors Katechumenatsdauer umfaßt nothwendig nicht mehr als die Fastenzeit.. Da bekanntlich in Spanien die trad. symboli erst am Palmsonntag erfolgte, so werden wir auch die Zeit für Isidors Kompetenten nicht viel weiter ausdehnen dürfen. Ebenso zeigt ein katechetisches Denkmal der afrikanischen Kirche aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, ein Brief des Diakons Ferrandus von Carthago an Fulgentius († 534), Bischof von Ruspe, die sicheren Spuren baldigen Erlöschens des Instituts; aber doch herrscht in demselben noch die schönste Ordnung der einzelnen Stufen und Akte. Wir erachten es für angemessen, diese merkwürdigste Reliquie des alten Katechumenats-Instituts im Originale herzusetzen.

Aethiops dominorum fidelium diligentia sacramentis ecclesiasticis imbuendus ad ecclesiam traditur; fit ex more Catechumenus. Post aliquantum nihilo minus appropinquante paschali solemnitate inter competentes offertur, scribitur, eruditur. Universa quoque religionis catholicae mysteria cognoscens atque percipiens celebrato solemniter scrutinio, per exorcismum contra diabolum vindicatur, cui se renuntiare constanter, sicut hic consuetudo poscebat, auditurus symbolum profitetur. Ipsa insuper sancti symboli verba memoriter in conspectu fidelis populi clara voce pronuntians, piam regulam dominicae orationis accepit. Simulque jam, et quid crederet et quid oraret intelligens futuro baptismati parabatur, cum subito auditur in febribus violentis.

---

[1]) De eccl. offic. l. II., cp. 20. Exorcizantur hi primum deinde salem accipiunt et unguntur.

[2]) L. c. cp. 21. Post catech. secundus competentium gradus est.... Competentes jam petunt, jam accipiunt, jam catechizantur i. e. instruuntur doctrina fidei et sacramentorum. Istis enim traditur salutare symbolum.

In diesen getreuen Ueberresten noch eher als bei Isidor hätten vor allem die, welche drei regelmäßig aufsteigende Stufen annehmen, noch eine Spur ihrer ersten Stufe entdecken müssen; aber das ist nicht gelungen, weder Ferrandus noch Isidor kennen die audientes oder vielmehr kennt sie der letztere wohl, aber sie sind ihm eben die Katechumenen. Wenn Isidor drei Stufen der Gläubigen unterscheidet und als unterste die Katechumenen aufzählt, so hatte er gewiß die Eintheilung eines Tertullian und Origenes sich zum Muster genommen. Doch zum Katechumenat des Diakons Ferrandus zurück. Er gibt keine bestimmte Dauer an, wohl deßhalb, weil man eine solche bereits aufgegeben hatte und sich mit einem aliquantum begnügte. Wenn wir dazu das nachfolgende nihilominus betrachten, so möchten wir unbedenklich folgern, daß selbst diese abgekürzte Vorbereitung des Sklaven noch als eine verhältnißmäßig lange zu betrachten sei. Merkwürdig ist noch besonders die Praxis, welche sich nach Ferrandus in Karthago für die Abschwörung ausgebildet hat. Am Tage, wo dem Competenten das Symbolum überliefert wird, muß er bereits zuvor die Abrenuntiation leisten. Wird dieses ausdrücklich als eine Eigenthümlichkeit der karthagischen Kirche bezeichnet, so kann es wohl gleichfalls nur lokalen Charakter verrathen, wenn das Symbolum schon einige Tage vor Ostern feierlich wiedergegeben wird, an welche Wiedergabe sich dann die Ueberlieferung des Vaterunsers knüpfte. War dieser Termin etwa der Gründonnerstag? Man wird sehr geneigt, dieß anzunehmen, wenn Ferrandus den obigen Bericht folgendermassen weiterführt: „Die Kürze der Zeit (dierum brevitas) bestimmte uns, ihn zur Taufe mit den Uebrigen aufzusparen." Von Palmsonntag an, den wir bei Augustin als Tag der probeweisen Wiedergabe kennen gelernt haben, einen schwer Kranken zur Ostertaufe aufzusparen, würde man kaum für räthlich gefunden haben.

Wie vollständig man sogar in Rom mit dem Schlusse des 6. Jahrhunderts von der alten Katechumenats-Praxis Umgang nahm, ersehen wir aus einem Briefe Gregors des Großen[1]). Ihm gilt die frühere

---

[1]) Ep. l. VII. ep. 24. ad Faust. Quibus (Judaeis) si longum vel triste videtur solemnitatem sustinere pasch., et eos nunc ad bapt. festinare cognoscis... poenitentia et abstinentia quadraginta diebus indicta aut die dominico aut si celeberrima fortassis festivitas occurrerit, eos baptizes. Si vero s. Pascha elegerint exspectare, modo quidem catech. fiant atque ad eos frequenter accedat (episc) geratque sollicitudinem et animas eorum admonitione suae adhortationis accendat.

Photizomenatszeit als Norm für die Vorbereitung zum Eintritt in die Kirche durch die Taufe; in 40 Tagen kann man sich nach seiner Ansicht tauffähig machen, wenigstens will er die agrigentinischen Juden nicht länger hingehalten wissen. Würden sie aber aus freiem Antrieb das fernere Ostern zur Taufzeit sich auswählen, dann möge man sie vorläufig zu Katechumenen machen und allen Fleiß auf ihren Unterricht und ihre sittliche Vorbereitung verwenden. Gregor unterscheidet also im katechetischen Unterricht das unumgänglich Nothwendige wohl von dem Bessern und Wünschenswerthen. Daß es außer den Juden zu seiner Zeit in Italien kaum mehr erwachsene Katechumenen gab, sondern fast ausnahmslos die Kindertaufe Platz gegriffen hatte, bezeugen mehrere seiner Briefe[1]). Die Juden in die Kirche hereinzubringen betrachtete er als seine und aller Bischöfe heiligste Aufgabe. Selbst durch Erlassung eines Theils ihrer Abgaben heißt er sie für den Glauben gewinnen[2]). Wenn auch allenfalls an solchen wenig gewonnen sei, so würden doch ihre Nachkommen treu und aus Ueberzeugung dem Glauben anhängen. Von diesem Princip geleitet sparte er darum auch die größte Strenge nicht, wo mit Milde nichts auszurichten war. Noch waren die Heiden zahlreich unter dem Landvolke von Corsica und Sardinien, welches mit aller Zähigkeit roher Menschen am Götzendienste hing und selbst aus der Kirche wieder dahin zurückkehrte. Diese in die Kirche zu treiben, sah Gregor zuletzt kein anderes Mittel als drückende Lasten, welche die Bischöfe ungesäumt mit aller Strenge von ihnen eintreiben sollten, so daß er keinen Heiden mehr dort finden könne; widrigenfalls dürften sich die Bischöfe auf strenge Ahndung gefaßt machen[3]). Als das erste und beste Mittel zur Bekehrung, das man immer wieder mit aller Geduld und Liebe versuchen müsse, empfiehlt übrigens Gregor als ausgezeichneter Seelenhirte wieder und wieder heilsame Ermahnungen, Bitten, Dar-

---

[1]) Ep. l. I. ep. 17. Nefandissimus Autharis in haec, quae nuper expleta est, pasch. solemnitate Longobardorum filios in fide cathol. baptizari prohibuit. — Id. ep. 43. — Id. l. V. ep. 52. — L. I. ep. 33. etc.

[2]) Ep. l. V., ep. 8 ad Theod. episc. Massil.

[3]) Ep. l. IV. ep. 26. Si rusticus tantae perfidiae fuerit et obsinationis inventus, ut ad Dominum Deum venire minime consentiat, tanto pensionis onere gravandus est, ut ipsa exactionis suae poena compellatur ad rectitudinem festinare. Nam si cujuslibet episcopi in Sardinia insula paganum rusticum invenire potuero, in eundem episc. fortiter vindicabo.

stellung der Schrecken des künftigen Gerichts und eine auf schlagenden Vernunftgründen beruhende Aufklärung über die Nichtigkeit des Götzendienstes[1]). Wo Mittel nöthig waren wie bei der Bekehrung der Corsen, da war natürlich von einem lange dauernden Katechumenat und überhaupt von der altgewohnten Beibehaltung desselben nicht länger die Rede. Man konnte hier nicht viel mehr thun als bei der Kindertaufe, d. h. die altgewohnten liturgischen Akte am Täufling vornehmen.

[1]) Ep. l. VIII, ep. 1. Eos qui necdum baptizati sunt admonendo, rogando, de venturo judicio terrendo, rationem quoque reddendo, quia ligna et lapides colere non debent.

II. Theil.

Beleuchtung des jetzigen Taufritus aus der alten Katechumenats-Praxis.

Im Allgemeinen.

Die voraus betrachtete Geschichte des Katechumenats hat uns durchgängig gezeigt, daß die liturgisch auf die Taufe vorbereitenden Akte in 3 zeitlich wohl unterschiedene Gruppen zerfallen, nämlich in die Riten:

a) des Katechumenats,
b) des Photizomenats,
c) die der Taufe unmittelbar vorangehenden oder sich ihr anschließenden.

Als Riten der ersten Gruppe sind uns dann begegnet:

a) die Kreuzeszeichnung,
b) Handauflegung mit Gebet,
c) benedictio und datio salis.

Wenn, wie wir angenommen haben[1]), der ordo n. 71 des Gelasianums, so wie er ist, in unsere Zeit reicht, so gehört hieher auch eine Exsufflation.

[1]) Murat. l. c. I. pg. 593. Höfling a. a. O. S. 304.

Zur zweiten Gruppe haben wir dann zu zählen:

a) die Exorcismen,

b) die trad. symboli und orat. dom.

Die dritte und umfangreichste Gruppe, wenn auch der Zeit nach die kürzeste, nur einen Tag umfassend, schließt nach den vorausgegangenen Forschungen apertio aurium, unctio, abrenuntiatio und redditio symboli in sich; diese Akte vollziehen sich in der gesammten Kirche theils im Vorhofe des Baptisteriums, theils im Baptisterium selbst. Die römische Kirche trennt sie überdies seit Gregor dem Großen wenigstens auch zeitlich von der Taufe, indem sie deren Vollzug bereits am frühen Morgen des Tauftages besorgt. Der eigentliche ordo baptismi oder baptizandi beginnt im Abendlande mit der Wasserweihe. Dieser folgt sofort die Taufe mit Glaubensbefragung. Nach derselben haben wir zunächst die chrismatio, und an sie schließen sich die sämmtlichen ritus postbapt. an, wie wir sie oben in § 16 betrachtet haben.

Nach diesen 3 Gruppen ist also unser heutiger Taufritus, vom Standpunkte der Geschichte aus betrachtet, zu theilen und in dieser dreifachen Scheidung wollen wir jetzt die einzelnen Bestandtheile nach der Geschichte, und soweit diese einigermassen das erforderliche Alter beanspruchen können, nach den liturgischen Denkmälern der 6 ersten Jahrhunderte einer eingehenderen Besprechung unterwerfen.

Die einzelnen Stücke unseres Taufritus.

I.

Liturgische Akte des eigentlichen Katechumenats.

Was zuvörderst die einleitenden Gebete betrifft, so berichtet uns schon Pseudodionys, daß der Hierarch unmittelbar nach dem Gesuche um Aufnahme, bevor er dieses noch näher prüfte, ein Danksagungs-Gebet zu sprechen pflege[1]). Aehnliches geschah sicher allgemein. Die letzte dem Akte selbst unmittelbar vorhergehende Oration des

---

[1]) De eccles. hierarch. cp. II. § 3.

römischen Rituals ist aus der dritten Skrutinienmesse des Gelasianums genommen, hat also hier mit Recht ihre Verwendung gefunden.

Die Stellung des Katechumenen vor die Kirchthüre rechtfertigt sich durch die ganze Auffassung der alten Kirche vom Verhältniß der Katechumenen zu ihr. Historisch verbürgt aber ist sie uns erst im Skrutinienformulare des Gelasianums[1]). Für die Allgemeinheit und das hohe Alter dieser Sitte spricht es dann sicher auch, wenn das Euchologium einen ordo catech. ex. ethnico fac. mit der Bemerkung einleitet, der Priester habe den Proselyten vor den Thüren der Kirche sich niederknieen lassen[2]).

Die Frage nach dem Namen hat sich zunächst sicher hergeleitet aus der mittelalterlichen Skrutinienordnung, welche stets und überall mit Aufschreibung der Namen beginnt. In der alten Kirche entspricht ihr das nomen dare beim Eintritt unter die Competenten. Daß sie jetzt hier schon vor den Katechumenatsriten ihren Platz haben muß, ist selbstverständlich in ihrem Zweck gelegen. Die nun folgenden Fragen aber hat die Kirche, wenn auch nicht genau in den vorliegenden Worten, so doch dem Sinn und Wesen nach stets an den um Aufnahme in den Katechumenat nachsuchenden Proselyten gerichtet. Sie entsprechen der Befragung um die Beweggründe[3]). Auch die Ermahnung, welche jetzt die Kirche gibt, ist dem eigentlichen Katechumenat entstammt[4]).

Die Unterweisung über den Glauben kann recht gut zusammen mit jener über das Gesetz als ein Surrogat der Katechese an die Rudes genommen werden, welche sie unzweifelhaft vertritt. Nur muß man nicht übersehen, daß eine so specialisirte Darlegung des Dogmas

---

[1]) Murat. l. c. pg. 533. Ut autem venerint ad ecclesiam vocantur in ecclesia per nomina, sicut scripti sunt; et statuuntur masculi in dexteram partem, foeminae in sinistram.

[2]) Eucholog. ed. Goar. pg. 283. Ποιεῖ αὐτὸν κλῖναι τὸ γόνυ πρὸ τῶν πυλῶν.

[3]) Dion. Areopg. de eccl. hier. cp. II, 3. Ad virum accedit et quid petitum venerit, quaerit. — August. de catech. rud. (sehr weitläufig) cp. 5, 6 u. 8.

[4]) August. de fid. et op. Domino desideranti vitam aeternam respondit. Si vis venire ad vitam, serva mandata.

von der Trinität Sache des Competentenunterrichtes war, und Katechumenen gegenüber nicht stattfinden konnte[1]). Doch spricht Augustin in seiner Katechese dem rudis gegenüber den Wunsch aus, wir möchten einst würdig werden, die Gleichheit von Vater, Sohn und Geist und die Einheit dieser Trinität, wie diese Drei ein Gott sind, nicht blos jetzt in Worten zu bekennen, sondern in reinster und glühendster Contemplation, in ewiger Ruhe einzuschlürfen[2]).

Ganz vom Gesichtspunkte der Anfangskatechese, sowie der damit verbundenen Zulassungsprüfung, muß auch die nun folgende Abschwörung und Glaubensbefragung aufgefaßt werden. In den Katechumenat eintreten ist nach Tertullian[3]) und den sämmtlichen Vätern nichts anderes als ein renuntiare pristinis. — Jeder Katechete hatte dann am Schluß der einführenden Unterweisung nach Augustins[4]) Muster den Proselyten zu fragen, ob er den geschichtlichen Abriß der Religion, wie er ihm eben war vorgetragen worden, für wahr halte. Die Form der Befragung aber findet sich natürlich in der Zeitperiode des Katechumenats nicht so; denn in unserm Taufritual sind die Fragen an den Proselyten dieselben, wie sie die alte Kirche an den Competenten in der Taufquelle stellte, wo ihm der Wortlaut des Symbolums, dem sie angepaßt sind, schon ganz wohl bekannt war. Der Vortrag an die rudes dagegen, an den sich ehemals die Glaubensbefragung anschloß, richtete sich nicht nach dem Symbolum, welches seiner Formulirung nach für den Katechumenen Arkanstück bleiben mußte. So finden wir es daher sehr leicht erklärlich, daß selbst noch in keinem der alten gallischen Sakramentarien und ebenso wenig in den römischen Taufordnungen des Gregorianums und im Skrutinienformulare des Gelasianums diese beiden Stücke anzutreffen sind. Erst ums Jahr 800 begegnet uns die formulirte Abrenuntiation am Anfang des Taufritus der gallischen Kirche, wie er in zwei Briefen Alkuins sehr in-

---

[1]) Cfr. Ambros. comment. in Luc. IX.

[2]) De cat. rud. cp. 25. n. 47.

[3]) De poenit. cp. 6.

[4]) De catech. rud. cp. 26. n. 50. His dictis interrogandus est, an haec credat.

struktiv verzeichnet ist[1]). Alkuins Schüler Rhabanus Maurus führt dann unseres Wissens zuerst beide Akte vereint in der Stellung und Ordnung an, wie sie das römische Ritual vorschreibt[2]).

Für die Exsufflation des römischen Taufritus tritt nach unserer wiederholten Bemerkung als ältester Zeuge wieder das Gelasianum ein. Dagegen erwähnen die Väter, wie gleichfalls ausgeführt wurde, die Exsufflation oder Insufflation nie, außer in Verbindung mit den Exorcismen. Auffallen muß es, daß die römische Taufordnung des Gregorianums und das Skrutinienformular des Gelasianums die Exsufflation gar nicht, selbst nicht einmal bei Vornahme der Exorcismen erwähnen. Ich kann mir nicht denken, daß sie dort ganz unterlassen wurde, erkläre mir aber das gänzliche Ignoriren aus dem Mangel einer Vollzugsformel in damaliger Zeit, wo sich dann bei den spärlichen Rubriken das Stillschweigen über die Exsufflation doch einigermassen erklären läßt. Während der Ordo ad catech. fac. des Gelasianums nur im Allgemeinen die Exsufflation verlangt, hat Martene in seinem liturgischen Quellenwerk[3]) ein Taufritual der Kirche von Turin, dessen Alter er bis zum Jahre 800 zurück datirt, und das bereits dreimalige Exsufflation mit einer Vollzugsformel vorschreibt.

Noch ärmlicher sieht es mit einer altkirchlichen Bestätigung des nach der Exsufflation im römischen Ritual verlangten halare aus. Nur das Sacramentarium Gallican., das wir in die Uebergangsperiode setzten[4]), hat an Stelle der Exsufflation eine dreimalige Halation resp. Insufflation (insufflabis in os) mit der Vollzugsformel: Accipe Sp. s. et in corde teneas.

Die nun folgende Kreuzeszeichnung ist bekanntlich der allgemeinste und am öftesten genannte Katechumenatsritus. Sie wird nebst den beiden ihr sich anschließenden oder sie begleitenden Orationen bereits in dem oft angezogenen Ordo ad fac. catech. des Gelasianums vorgeschrieben.

---

[1]) Ep. ad Presb. Oduin. u. ep. 76. ad fratres Lugdun. S. Anhang.

[2]) De inst. cler. l. I. cp. 27.

[3]) De eccl. rit. l. I. cp. 1. art. VII.

[4]) S. o. S. 125. u. vgl. Muratori a. a. O. II, 848.

Es ist aber zu bemerken, daß hier blos eine Signation der Stirne verlangt wird, wie denn auch die Väter nicht mehr verlangen. Vielleicht hat man sich später durch das „in corde" noch zu einer Signation der Brust bestimmen lassen. Die Orationen selbst aber sollen nach dem Gelasianum unter Handauflegung gesprochen werden. Gerade auch diese Forderung bestärkt mich in meiner Ansicht von dem hohen Alter des Ordo. Denn diese Handauflegung ist ja ein Charakteristikum für den Aufnahmsakt in der ältesten Kirche und der Inhalt ist ganz und gar ihrem Geist entstammt, die Worte sind wie einem Tertullian aus dem Herzen gesprochen. Wer sich erinnert, was wir aus ihm über den Katechumenat anzuführen hatten[1]), der wird unbedenklich uns beistimmen. Schon die Thatsache, daß der Ordo für Heidenproselyten berechnet ist, muß ihm nach unsern Nachrichten über das fast gänzliche Erlöschen des Katechumenats im 7. Jahrhundert ein Alter sichern, das weit in die ersten sechs Jahrhunderte zurückreicht.

Die ferner vorgeschriebene Signation einzelner Körpertheile findet sich an dieser Stelle, so viel mir nachzuforschen gegönnt war, nirgends bei Vätern oder in liturgischen Formularen von einigem Alter. Nur das Missale Gothic. hat etwas Aehnliches, indem es mit entsprechenden Formeln zuerst allgemein den Täufling (also wohl die Stirne), dann Augen, Ohren, Nasenflügel, Rücken (conversus?) und Herzgegend bezeichnen heißt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Herausgeber des römischen Rituals nach dem Vorbilde dieses Missale, sowie der orientalischen Kirche und späterer mittelalterlicher Ordines diese Art der Signation in ihr Werk aufnahmen.

Die nun folgenden drei Orationen finden sich im Skrutinienformular des Gelasianums; die dritte aber begegnet uns schon im eigentlichen Gregorianum als oratio ad cat. fac. Im zweiten nicht von Gregor herrührenden Theile hat der codex vatic., der älteste der uns erhaltenen, ebenfalls nur die dritte Oration; der etwas jüngere Othobon. codex dagegen hat alle drei und zwar genau in der Ordnung, wie sie das Gelasianum bietet. Hier steht nämlich die orat. omnipotens zuerst, was wohl in Verbindung mit dem eben Gesagten ein Zeugniß für ihr hohes Ansehen und Alter ist[2]). Von einer Handauflegung

---

[1]) S. o. S. 18 ff.

[2]) Vgl. Höfling a. a. O. S. 307 Anm. 2.

bei dieser Oration sagen diese sämmtlichen Codices nichts. Auf spätere Missalien, als ganz und gar unserer Zeit fremd, glaube ich mich nicht einlassen zu dürfen. Zu bemerken aber dürfte noch sein, daß in den beiden Theilen des Gregorianums nach dem cod. vat. der Schluß folgendermassen lautet: .... ut signo sapientiae tuae indutus omn. cupid. foet. car.... in diem signatus promissio gratiae tuae. Per dom.[1])

Die benedictio et datio salis hat uns bereits hinlänglich beschäftigt. Den jetzigen Exorcismus über das Salz gibt uns das Gelasianum und der cod. Othob. im zweiten Theile des Gregorianums, der sicher nur mehr einer Zeit angehört, wo die Täuflinge mit seltener Ausnahme Kinder waren[2]). Der cod. vat. hat eine andere etwas kürzere Formel. Wir haben also heute wie im 6. und 8. Jahrhundert und zur Zeit eines heil. Augustin[3]) dieselben Riten in gleicher Reihenfolge. Die Oration „Deus patrum" ist den Skrutinienformularen entnommen, während die folgende dem oftgenannten Ordo des Gelasianums angehört. Damit also schließt die erste Gruppe und wir gehen über zur zweiten.

II.

Die liturgischen Akte an den Competenten bis zum Tauftage excl.

Das römische Ritual trägt nun seinen Priestern auf, dem Täufling zu befehlen, daß er mit gebeugten Knieen das V.-U. bete. Ein gleiches thut weder das Gelasianum noch der Taufritus im zweiten Theile des Gregorianums. Natürlich zu dieser Zeit bestanden die Täuflinge nur aus Kindern, man konnte also einen solchen Auftrag nur uneigentlich ihren Pathen geben. Aber auch das that man nicht; denn noch war die Katechumenatspraxis in zu lebhaftem Andenken, als daß man eine solche Veranstaltung hätte treffen können. Konnten ja nach der einstimmigen Erklärung aller Väter (mit einziger Ausnahme des Petrus Chrysologus) die Competenten dieses Gebet der Kinder Gottes vor der Taufe gar nicht mit Recht und in Wahrheit sprechen. Die meisten liturgischen Akte waren an ihnen schon voll-

---

[1]) Jedenfalls das Aelteste und der Katechumenatspraxis zunächst entsprechend.

[2]) Ponat de sale in ore infantis.

[3]) De catech. rud. cp. 26.

zogen, ehe sie nur mit dem V.-U. bekannt wurden. Nur die mittelalterliche Kirche, deren Hauptaugenmerk darauf gerichtet war, den Pathen dieses Katechismusstück treu und fest einzuprägen, mußte das Vater-Unser bei jeder Gelegenheit im Skrutinienritus anzubringen suchen.

Die nun im römischen Taufritus vorgeschriebene Art der Kreuzeszeichnung kann gleichfalls ihr Entstehen nicht aus Riten der ersten 8 Jahrhunderte nachweisen, vor allem nicht aus solchen der römischen Kirche. Noch der römische Taufritus im Anhange des Gregorianums, der zwischen dem Erlöschen des alten Katechumenats und der Einführung der Skrutinien geschaffen wurde, verlangt kurzweg vom Priester, er solle den nachfolgenden Exorcismus eigenhändig durch Zeichnung des Katechumenen einleiten. Daß dabei die Worte „In nomine P. etc." gesprochen worden wären, ist nach den Taufordnungen der Sakramentare nicht anzunehmen. Das Gelasianum erwähnt der Kreuzeszeichnung bei dieser Gelegenheit überhaupt nicht[1]) und läßt die Exorcismen durch Akolythen vornehmen. Hätten wir ein Exorcismus-Formular der alten Kirche für Katechumenen mit getreuen Rubriken überkommen, so zweifelte ich nach dem, was die Geschichte aufweist, nicht im mindesten, die Competenten würden dort beauftragt werden, sich selbst mit dem Kreuze zu bezeichnen[2]). Darauf weisen selbst jene mittelalterlichen Skrutinienordnungen (bei Martene) hin, wo der fungirende Priester die Pathen ganz wie im römischen Rituale niederknieen, ein Vater-Unser beten, dann sich erheben und die Kinder bekreuzen heißt.

Der cod. vat. im Anhang des Gregorianums hat super fem. keine eigene Formel, wohl aber übereinstimmend mit dem Gelasianum der cod. Othob., welcher überhaupt dem Gelasianum am nächsten steht. Für den zweiten Exorcismus hat der cod. vatic. des Supplements zum Gregorianum weiter nichts als die Oration „Deus immortale", für die Commission des römischen Rituale mit Rücksicht auf diese auch anderwärts sich bietende Erscheinung; Grund genug, den Exorcismus „Audi" im ordo bapt. parvulorum gleichfalls wegzu-

---

[1]) Jedenfalls nahm jedoch während des Exorcismus der Exorcizant eine solche vor, weil der Exorcismus, ein und derselbe wie heute, sie verlangt (hoc signum crucis, quod nos fronte ejus damus).

[2]) S. o. S. 48. A. 1. und S. 61. A. 1.

lassen. Der cod. Othob. hat Oration und Exorcismus und letzterer steht für sich allein im Gelasianum. Super fem. hat natürlich der cod. vatic. wieder keinen eigenen Ritus, während der andere und das Gelasianum den heute noch üblichen aufweisen. Einen dritten Exorcismus enthält der cod. vat. gar nicht, während von den beiden anderen dasselbe gilt, was wir zuvor bemerkten.

Einstimmigkeit herrscht wieder über die Oration „Aeternam". Allein hier ist merkwürdig, was der zweite Theil des Gregorianums sagt. Nachdem er nämlich die ersten Worte der Oration angegeben hat, fügt er bei „Require in Gregoriano". Sehen wir dort nach, so finden wir allerdings die Oration, aber sie gehört nicht zu den Exorcismen, sondern wurde gebraucht bei der exposit. evangel., wie bereits einmal bemerkt werden mußte[1]). Als Denkmal dieser mittelalterlichen Sitte kann sie uns um so mehr gelten, als die Skrutinienformulare wirklich diese Evangelienerklärung folgen lassen als Ritus in aurium apertionem, welcher dem dritten oder Hauptskrutinium angehört und die trad. symb. und orat. dom. einleitete. Die Einführung des Katechumenen in die Kirche, wie sie jetzt der Priester nach unserm Rituale zu vollziehen hat, ist zur Zeit des bestehenden Katechumenats viel früher erfolgt; sie gehört der ersten Gruppe an. Durch den ordo ad catech. fac. wurde der Proselyte in die Kirche eingeführt, freilich nur an den Platz der Katechumenen und mit dem Rechte, der missa catech. anzuwohnen: allein weitere Befugniß gab ihm auch die Aufnahme unter die Competenten nicht. Das Recht der Katechumenen auf einen Platz in der Kirche war selbst dem Mittelalter, das die liturgische Skrutinienordnung einführte, noch so lebhaft gegenwärtig, daß man die Kinder schon zur Vornahme der ordo ad catech. fac. in die Kirche hineinrief. Daß aber die Berechtigung zum Eintritt in die Kirche dem ersten liturgischen Aufnahmsakte inhärire, zeigt die Ermahnung an den werdenden Katechumenen bei der Signation: Ingressus ecclesiam Dei evasisse te laqueos mortis agnosce. Noch deutlicher spricht dieses der ordo christ. fac. des gallischen Sakramentars aus[2]), indem es an derselben Stelle, wo es das Gelasianum thut, den Proselyten geradezu aufforderte: Ingredere templum Dei. Ferner

---

[1]) S. o. S. 133.

[2]) Muratori l. c. II. pg. 848.

mußten die Exorcismen nach den bei denselben beobachteten Ceremonien nothwendig in der Kirche oder im Baptisterium vorgenommen werden, und wir haben dafür, daß es so geschah, das klare Zeugniß Cyrills von Jerusalem und des heiligen Augustin angeführt[1]).

Die nun folgende Recitation von Symbolum und V.-U. entspricht eigentlich der altkirchlichen und mittelalterlichen Uebergabe dieser Stücke. Und damit endigen die Akte der zweiten Gruppe. Mit dem nun folgenden Exorcismus beginnen, wie schon sein Wortlaut beweist

III.

Die Akte des Tauftages.

Diese leitete eigentlich nicht der Exorcismus, sondern die Wiedergabe des Symbolums ein. „Ad reddentes (scl. symbolum) dicit Domnus papa post pisteugis (πιστεύεις nach der Ausgabe des Pamelius): Nec te latet etc.“; so referirt für die Praxis der römischen Kirche in sabbato Paschae noch eine die Gallier instruirende Rubrik im ächten Theile des Gregorianums. Aus dem Gelasianum, welches übrigens die reddit. nach der Praxis der Kirche zu Jerusalem und den meisten im Occidente nach der Abrenuntiation folgen läßt, wissen wir, daß dieß bereits am frühesten Morgen geschah. In Anbetracht dieser Praxis der alten Kirche müßten wir der Recitation des Symbolums im römischen Rituale die Doppelfunktion einer Uebergabe und Wiedergabe des Symbolums zutheilen, was auch die gemeinschaftliche Recitation durch den Priester und den Täufling recht schön vorstellt. Aber eine Wiedergabe des V.-U. an dieser Stelle ist nach der Geschichte auch hier wieder nicht am Platze. Nach dem Exorcismus finden wir allenthalben in den liturgischen Denkmälern die Berührung der Ohren und der Nase mit Speichel. Das Gregorianum schreibt zwar die Anwendung des Speichels nicht vor, aber die Vollzugsformel, welche streng nach der biblischen Erzählung nur in dem einen Worte „Ephpheta“ besteht, läßt an dessen Gebrauch nicht im Mindesten zweifeln. Die Vollzugsformel des heutigen römischen Ritus findet sich erst

---

[1]) S. o. S. 93 f.

[2]) Murat. l. c. II. pg. 61.

vollständig im Gelasianum, das auch bei diesem Ritus dem Gregorianum an Alter nachsteht; denn während letzteres in der entsprechenden Rubrik die Kinder nur nebenher berücksichtigt[1]), hat jenes eben nur Kinder vor sich[2]) und seine dießbezüglichen Riten zeigen durchwegs die gleiche Entwicklung wie die entsprechenden im ersten römischen Ordo.

Die Frage nach dem Namen des Täuflings, wie sie der Taufende nach dem eben betrachteten Akte zufolge des römischen Rituals vornehmen soll, findet sich einzig in den liturgischen Quellen gallischen Ursprungs, während sie die römischen, vorab das Gregorianum nicht verlangen. Allein der zweite unächte Bestandtheil desselben sowie das Gelasianum heißen die Abschwörungsformel vocato nomine abfragen. Das wird dahin zu verstehen sein, daß der Akolythe, der die Namenlisten bei der Anmeldung zu der Taufe resp. den Skrutinien angefertigt hatte, von dieser Liste weg jeden einzeln vor den die Abschwörung abverlangenden Bischof (Priester) rief. Solches war im Interesse der guten Ordnung, und um keinen der Täuflinge zu übersehen, ebenso praktisch als nothwendig.

Wie bereits hinlänglich ausgeführt wurde[3]), wurden wohl im Orient Abrenuntiation und Unktion in der jetzt im römischen Ritual gebräuchlichen Abfolge vorgenommen, aber die occidentalischen Kirchen und Rom insbesondere nahmen gleichzeitig beide Akte vor. Das geht aus dem Gregorianum mit Evidenz hervor, und auch das Gelasianum scheint keine andere Vollzugsform gekannt zu haben[4]). Von einer Vollzugsformel aber weiß keines der beiden Sakramentare zu berichten; nur das Sacramentar. Gallic. vet. hat für seine nach orientalischem Vorbilde eingerichtete Oelung eine solche[5]). Im römischen Taufritus findet sie nachweisbar erst im 9. Jahrhundert allmälig Aufnahme, am frühesten wohl im ersten römischen Ordo. Vergleicht man die dort ge-

---

[1]) Murat. l. c. II. pg. 61. Ad reddentes dicit Domnus Papa post pisteugis. (Item ad catechizandos infantes.)

[2]) Id. l. c. I. pg. 563. Mane reddunt infantes symb.

[3]) S. o. S. 158.

[4]) Cfr. Murat. l. c. I. pg. 563 et pg. 594.

[5]) Cfr. Murat. l. c. II. pg. 851.

wünschte Vollzugsformel[1]) mit jener, die bei Darreichung des Salzes gebräuchlich war, so möchte man nicht ungeneigt sein, anzunehmen, die letztere habe bei Abfassung der erstern zum Vorbilde gedient. Aber selbst, nachdem schon diese Formel bei der Oelung in Aufnahme gekommen war, wurde noch Abrenuntiation und Unktion einheitlich verbunden vorgenommen und erst dem dritten „Abrenuntio" die Formel der Oelung angehängt. Dieses zeigt nicht nur der oben angeführte Ordo, sondern klarer noch der Anhang des Gregorianums nach dem cod. Othob.[2]) Dieser Anhang hat mit dem römischen Ritual auch noch das gemein, daß er die Salbung mit dem Daumen in Kreuzesform vornehmen heißt. Weil mit dieser Oelung nach den Skrutinienformularen die liturgischen Akte am Morgen des Tauftages abschlossen und die Täuflinge jetzt entlassen wurden, so fügte der erste römische Ordo der Salbungsformel den Scheidegruß „Pax tibi" bei. Für den an die Oelsalbung anschließenden Exorcismus des römischen Rituals findet sich in den alten römischen Taufliturgien des Gelasianums, Gregorianums und des ersten römischen Ordo nichts Analoges. Nachdem einmal der Täufling dem Satan entschieden den Krieg erklärt hat und zu diesem Kampfe von der Kirche gesalbt ist, überläßt ihm auch diese getrost allein den Kampf. Das altgallische Sakramentar können wir gleichfalls nicht für das römische Ritual anrufen, weil dort die exorcismusartige Salbungsformel nach orientalischem Vorbilde der Abschwörung vorangeht[3]). Was nun folgt, gehört der eigentlichen Taufhandlung im strengsten Sinne an. Das römische Ritual ist hier ganz mit historischer Treue verfahren. Denn was jetzt noch vorzunehmen bleibt, vollzog sich, wie die Geschichte gezeigt hat, in interiore aede baptisterii oder in nächster Nähe der Taufquelle und in der-

---

[1]) Id. II. pg. 996. Ego te linio oleo salutis in Ch. J. D. N. propitiatus in vitam aeternam. Pax tibi.

[2]) Murat. l. c. II. pg. 163 Abrenuntio. *Alius amanuensis addit in Othob. parenthesin hanc:* (Et ego te linio oleo salutis in Ch. J. D. N. in vitam aeternam. Inde vero dicit Symb.) Damit ist besonders auch die späte Entstehung dieser Formel bezeugt.

[3]) Murat. l. c. II., pg. 851. Tangit nares, aures et pectus. Operare creatura olei, operare ut non lateat hic immundus spiritus, nec in membris nec in medullis, nec in uno compagine membrorum; etc.

selben[1]). Dem entsprechend führt auch jetzt die katholische Kirche ihren Täufling zum Baptisterium. Hier soll nun nöthigenfalls die benedictio fontis vorgenommen werden. Diese haben wir bereits eingehend besprochen, wir verfolgen daher gleich den taufenden Priester in seine ferneren Handlungen.

Dieser befragt den Täufling aufs Neue um seinen Namen. Dasselbe geschieht schon im Taufritus des zweiten Theiles des Gregorianums und im Sacramentar. Gallic. Dagegen erwähnt sie das Gelasianum nicht ausdrücklich, wohl aber muß wie früher vor der Abrenuntiation so auch hier eine Ablesung der Täuflinge angenommen werden, indem jeder Täufling in ordine suo getauft werden soll. Ganz sicher ist also die Sitte der Namensbefragung an die Stelle der Namens-Ablesung in der Katechumenatsperiode getreten. Ja diese letztere dauerte an vielen Orten noch lange und paßte recht gut zur Skrutinien-Ordnung.

Die jetzt vorzunehmende interrogatio de fide ist ein allgemeiner und apostolischer Gebrauch, wenn sie auch selbstverständlich in der ersten Zeit nicht gerade in der jetzt allgemein üblichen Form geschah. Wir erinnern nur daran, daß seit ältester Zeit in manchen Kirchen, auch in der römischen, die Gaubensbefragung erst an den in der Taufquelle stehenden Täufling gerichtet wurde[2]). Es war dieses die sinnvollste Verkörperung jenes Wortes des Herrn: Mark. XVI, 16. „Wer glaubt und getauft wird, der wird selig sein". Es ist nur zu bedauern, daß uns das eigentliche Gregorianum den Taufvollzug nicht näher angibt. Der Anhang dazu hat bereits der Kindertaufe wegen die alte Praxis aufgegeben und richtet am Baptisterium die Glaubensbefragung an den Pathen, welcher das Kind hält. Diese Befragung wird dort wie im römischen Ritual eingeleitet durch die Frage nach dem Namen des Täuflings, was wohl zu dem gleichen Zwecke geschah, zu dem sich jetzt die Kirche den Namen angeben läßt, um nämlich durch die Anrede mit dem eigenen Namen dem Täuflinge die ungemeine Wichtigkeit der Glaubensbefragung recht eindringlich und ergreifend nahe zu

---

[1]) August. t. VI. append. (eine Rede an die Neophyten). Nachdem über apert. aur. und Abrenuntiation gesprochen ist, fährt der Katechet fort: Nunc jam de interioribus mysteriis locuturi sumus, quae in ipso sacro fonte celebrata sunt. Emissa cautione, qua abrenuntiare etc. spopondistis, descendistis in fontem sacrum.

[2]) S. o. S. 175.

legen. Diese Frage ist von erhöhter Bedeutung bei der Kindertaufe; denn sie gibt am klarsten zu erkennen, daß der Pathe dem Kinde nur sein Wort leihe. Da sie bei den Vätern nirgends erwähnt wird und selbst im Gelasianum noch nicht enthalten ist, so darf wohl auch angenommen werden, sie sei erst für den Zweck der Kindertaufe eingeführt worden. Der enge Zusammenhang von Glaubensbefragung und Taufvollzug oder besser von Glaube und Taufe, welcher in der alten Kirche durch den Standort des Täuflings ausgedrückt war, ist jetzt im römischen Rituale durch die zwei Fragen: „Quid petis" und „Vis baptizari" vermittelt. Darauf weist nicht nur das Fehlen dieser Fragen im Gelasianum, sondern eben so gut das ihre Stelle vertretende „et" hin, womit im Anhange des Gregorianums nach dem dritten Credo der minister sacram. die Taufformel beginnt. Uebrigens enthält schon das missale Gallic. vetus[1]), das allem Anscheine nach ebenfalls außerhalb der Taufquelle die Glaubensbefragung stellte, nach dieser die Frage „Baptizo te?" und ebenso wissen wir vom hl. Chrysostomus, daß (wenigstens von den Marcioniten) zu seiner Zeit die Frage nach dem Taufbegehren an den Täufling gerichtet wurde[2]). Ganz richtig gibt Höfling[3]) den Zweck dieser Frage dahin an, den Täufling das Sakrament mit recht eigenem Bewußtsein und Willen empfangen zu lassen.

Der dreimaligen Aufgießung des Wassers unter Aussprechung der Taufformel entsprach in der von uns betrachteten Zeit meistens die dreimalige Untertauchung, von der nirgends angegeben wird, ob sie etwa auch, wie im Mittelalter häufig, ein Kreuz formirte. Jedoch ist uns gerade für die älteste Zeit schon auf den Darstellungen der Katakomben[4]) die Form der Aufgießung garantirt und bei den sog. clinici kam sie ohnehin jederzeit zur Anwendung. In der römischen

---

[1]) Murat. l. c. II. pg. 741.

[2]) Hom. 40. in I. ep. ad Corinth. *Ἐπειδάν τις κατηχ. ἀπέλθῃ παρ' αὐτοῖς τὸν ζῶντα ὑπὸ τὴν κλίνην τοῦ τετελευτηκότος κρύπτοντες, προσίασι τῷ νεκρῷ καὶ διαλέγονται καὶ πυνθάνονται εἰ βούλοιτο λαβεῖν τὸ βαπτ.· εἶτα ἐκείνου μηδὲν ἀποκρινομένου ὁ κεκρυμμένος κάτωθεν ἀντ' ἐκείνου φησίν, ὅτι δὴ βούλοιτο βαπτισθῆναι.*

[3]) A. a. O. S. 485.

[4]) S. o. S. 154 f.

Kirche scheint man in älterer Zeit der Ansicht gewesen zu sein, dem Auftrage des Herrn zu genügen, wenn man den Täufling im unmittelbaren Anschluß an jedes einzelne Glied der Glaubensbefragung ohne weitere Taufformel untertauchte[1]).

Die Vollzugsformel bei der Salbung mit Chrisam durch den Priester liegt uns bereits im Gregorianum und Gelasianum vor. Jedoch ist selbst für das Gregorianum die Frage nach der Aechtheit wenigstens rücksichtlich der vorangehenden Rubrik zu verneinen[2]). Das Gelasianum verlangt die Salbung in cerebro, während sie das Gregorianum cum pollice in vertice vorschreibt. Der Gruß „Pax tecum" fehlt in diesen Sakramentarien, welche auch das Chrismale nicht erwähnen, obwohl wir dasselbe schon bei Augustin vorfinden[3]). Sicher liegt dem Stillschweigen hievon der Mangel an ausführlichen Rubriken zu Grunde, in Folge dessen wir nicht einmal die Ueberreichung des weißen Kleides vorgeschrieben finden. Nur die gallischen Liturgien[4]) geben uns die Worte bekannt, welche der Priester beim Anlegen desselben sprach. Von einer Uebergabe der Kerzen thut gleichfalls kein Taufformular Erwähnung; aber der Gedanke, welcher heute noch dieser Ceremonie innewohnt, ist bereits durch Gregor von Nazianz ausgesprochen[5]).

Von einer Entlassungsformel kann selbstverständlich in den altkirchlichen und mittelalterlichen Taufformularen an dieser Stelle, wo sie das römische Ritual hat, keine Rede sein, weil jene Formulare für die feierliche Taufe bestimmt sind, an welche sich unmittelbar das heiligste Opfer anschloß. Doch haben nach beendigter Taufhandlung

---

1) S. o. S. 176.

2) Vgl. o. S. 189. A. 1.

3) S. o. S. 209.

4) Sacramtr. Gallic. (Murat. l. c. II. pg. 852). Superindues eum dicens: Accipe vestem candidam, quam immaculate perferas ante tribunal Christi. Cfr. Miss. Gothic. (Id. l. c. II. pg. 592.)

5) Orat. 40. de bapt. Αἱ λαμπάδες, ἅςπερ ἀνάψεις τῆς ἐκεῖθεν φωταγωγίας μυστήριον, μεθ' ἧς ἀπαντήσομεν τῷ νυμφίῳ φαιδραὶ καὶ παρθένοι ψυχαὶ φαιδραῖς ταῖς λαμπάσι τῆς πίστεως κ. τ. ε.

die gallischen Liturgien noch vor der Opferfeier eine Oration pro grat. actione.

Damit wären wir mit der Beleuchtung des Taufritus eigentlich zu Ende. Doch wird es nicht ohne Interesse sein, noch ein paar Worte über den jetzigen Ritus der Kindertaufe und den Ordo supplendi omissa super baptizatum beizufügen.

Betrachtet man den **Ordo bapt. parvulorum** des römischen Rituals und hält man die Resultate der Geschichte des Katechumenats vergleichend neben ihn, so wird man überrascht, denselben der alten Katechumenatspraxis noch conformer zu finden als den ordo bapt. adultorum. Sieht man jedoch genauer zu, so spricht diese Erscheinung nicht etwa für ein relativ höheres Alter des erstern Ordo, sondern man findet nur eine sehr verständige Auswahl und Zusammenstellung aus dem reichen altererbten Schatze kirchlicher Tauforduungen, wie sie in der Vorrede des römischen Rituals selbst bekannt gegeben wird. Eine wesentliche Differenz wie beim ordo bapt. adult. besteht aber wieder zwischen dem ordo bapt. parvl. und der alten Katechumenatspraxis rücksichtlich der Einführung des Kindes in die Kirche, indem sie das römische Ritual abermals erst nach der Oration „Aeternam ac just. etc." vollziehen läßt, während bis dahin der Täufling außerhalb der Schwelle der Kirche steht. Aber gewiß mit gutem Bedacht ist im ordo bapt. parv. bei der Kreuzeszeichnung nur bis dahin die altkirchliche Ermahnung aufgenommen, wo auf die Einführung des Katechumenen in die Kirche angespielt wird. Nach der datio salis ist durch den Gruß pax tibi nicht undeutlich die Grenze der Katechumenats-Riten abgesteckt.

Die Abkürzungen gegenüber der Tauforduung für Erwachsene treten am stärksten hervor bei den Exorcismen. Höfling sieht darin „eine erst durch die Reformation veranlaßte Neuerung"[1]; allein wer die leidigen Streitigkeiten über Beibehaltung oder Abschaffung der Exorcismen im 16. und 17. Jahrhundert kennt, wird schon hiedurch überzeugt sein, daß die Kirche, wenn sie auf den Protestantismus Rücksicht nehmen wollte, in diesem Stück am Althergebrachten festhalten mußte. Nicht so fast die Exorcismen, als die mit

[1]) A. a. O. Bd. II, S. 27.

demselben verbundenen Gebete sind im Formular für die Kindertaufe ausgelassen und so kann man eher sagen, es liege hier eine Demonstration gegen den exorcismusscheuen, rationalistischen Protestantismus vor. Nicht ihm lief die Kirche, um die Mittel zur Reformation zu finden, in seine beklagenswerthen Irrgänge nach, nein, sie reformirte aus dem alten, unvergänglichen Erbe ihrer Väter. Die katholische Kirche hat also genau auch für den Ritus der Kindertaufe die in den alten Skrutinien gebräuchliche Dreizahl der Exorcismen festgehalten, nur sind dafür die kürzesten Formulare ausgewählt und die vorangehenden Gebete ausgelassen. Im ordo bapt. adult. schon ist der dritte Exorcismus ohne Gebet und dafür noch einmal der erste wiederholt. Von einer Wiederholung kann aber bei einem Ritus, der es auf Kürze abgesehen hat, wie der Taufritus für Kinder, keine Rede sein. Es genügten mit Auslassung des Exorcismus „Audi", wofür sich schon in manchen mittelalterlichen Tauforordnungen Analogien finden, der erste und dritte, weil die alte Dreizahl der Skrutinien ohnehin noch durch einen dem Ephpheta vorausgeschickten Exorcismus voll wurde. In diesem dritten Exorcismus wird jeder eine sehr geistvoll redigirte Abkürzung des „Nec te lateat" erblicken, welcher man aber wieder nicht im mindesten einen Fortschritt im Sinne des Protestantismus zuerkennen kann, so wenig als der Auslassung des kurzen Exorcismus nach der Oelung[1]), den schon viele Tauforordnungen des Mittelalters nicht enthalten[2]).

Es wäre sehr erwünscht, genau zu wissen, ob dieser ordo bapt. parvulorum oder ein verwandter für den gleichen Zweck in Rom schon vor der Herausgabe des Rituale Pauls V. im Gebrauche war, oder ob er erst ein Werk der für die Abfassung dieses Rituals niedergesetzten Commission sei. Ganz ohne Vorgang wäre dieser doppelte Taufritus nicht, indem bereits die „Christl. Kirchen-Agenda" im Erzherzogthum Oesterreich unter der Ens vom Jahre 1571 einen solchen enthält; allein mir sind weder weitere Fälle dieser Art bekannt, noch sah ich mich im Stande, über das Alter des römischen ordo bapt. parv. genauere Angaben zu finden. Das kirchliche Alterthum kannte jedenfalls eine solche Unterscheidung von Ordines nicht und fühlte auch kein

---

[1]) S. o. S. 238.

[2]) Vgl. Höfling a. a. O. Bd. II. S. 39.

Bedürfniß nach ihr. Das einzige, was hier etwa verglichen werden könnte, sind die Ordines ad succurrendum infirm. catech. Die Aufnahmsriten in den Katechumenat vorausgesetzt beginnt im Gelasianum das entsprechende Formular für clinici mit Uebergehung alles Vorhergehenden gleich mit dem Exorcismus „Nec te lateat", enthält aber von da an alles wie der gewöhnliche Taufritus, selbst die heil. Kommunion wird vorgeschrieben. Pseudoalkuin[1]) holt für den gleichen Zweck schon etwas weiter aus. Nach der Oration „Aeternam ac justiss. pietatem" läßt er eine Oration für den Täufling einlegen, an die sich dann gleich die Recitation vom Symbolum und V.-U. anzuschließen hat. Nun spricht der Taufende den Exorcismus „Nec te lateat" und führt die Taufhandlung ganz in gewöhnlicher Weise zu Ende, nur daß er nach einem eigenen, kurzen Formulare die Benediktion des Taufwassers vornimmt.

Wenn nun aber schon bei dem Ordo succurrendi die Exorcismen bis auf einen weggelassen werden, dann dürfen wir schließen, daß im früheren Mittelalter auch beim **Ordo supplendi omissa** super baptizatum die Exorcismen keineswegs mehr nachgeholt wurden. Für das 4. und 5. Jahrhundert schließt eine solche Nachholung schon das Argument aus, welches man damals auf die Exorcisation baute, indem man sie als einen unwiderleglichen Beweis für das Vorhandensein der Erbsünde auch im unmündigen Täufling ansah[2]). Hätte man am Nothgetauften die Exorcismen supplirt, dann hätten die Pelagianer leichte Mühe gehabt, jenes Argument umzustoßen. Da aber, wie wir gezeigt zu haben glauben[3]), an Kindern die liturg. Akte ad catech. fac. ebenfalls selbst im regelmäßigen Verfahren nicht vorgenommen wurden, so blieb eigentlich für diese nichts zu suppliren übrig als die Salbung mit Chrisam. So mag es kommen, daß wir über die Supplirung der Taufe aus der alten Kirche gar keine Mittheilungen haben; denn die Chrismation konnte selbst für regelmäßig in der gallischen Kirche erst bei der Firmung nachgetragen werden.

---

[1]) Sabbato s. Quando infirmus venit ad bapt., tantum post „Aeternam" addes orationem: Medelam tuam deprecor etc. Hac finita dicis symb. et orat. Dom., deinde catechizas eum his verbis: Nec te lateat et reliqua, et non dicas illam benedictionem majorem ad fontem, sed istam minorem ad succurrendam... Baptizas eum et linis de chrism. in cerebro.

[2]) S. o. S. 87 ff.

[3]) O. S. 111.

Doch nachweislich seit dem 13. Jahrhundert wurde es allmälig Sitte bei Nothtaufen die Exorcismen nachzuholen, weil man in ihnen für das ganze Leben des Christen ein wirksames Mittel gegen die Versuchungen, Täuschungen und Einflüsse Satans erkannte, und der hl. Thomas erklärt es bereits als Pflicht der Kirche sie aus diesem Grunde nachzutragen[1]). Daneben gab es jedoch nicht allein in seinem Jahrhunderte, sondern selbst noch in der zweiten Hälfte des folgenden Bischöfe[2]), die deren Nachholung nicht geradezu für nöthig erachteten und höchstens verlangten, es sollten die sämmtlichen Akte nachgeholt werden, welche im gewöhnlichen Taufritus der Untertauchung zu folgen pflegten. Nur mit der Chrismation am Scheitel sollte die Oelsalbung an Brust und Schultern verbunden werden.

Eine tiefere und klarere Kenntniß der kräftigen Schätze göttlicher Gnade, welche der uralte Taufritus dem Täufling zu erschließen vermag, konnte nicht anstehen, den ganzen Ordo supplendi so vornehmen zu lassen, wie er durch das römische Rituale vorgeschrieben wird. Aber gerade dieser ordo supplendi ist auch der sprechendste Zeuge gegen die protestantische Auffassung unsers ordo bapt. parvulorum.

---

[1]) P. 3. de sacrament. qu. 71. art. 2. ad 3. Non sunt praetermittenda, quae aguntur in exorcismo nisi in necessitatis articulo, et tunc debent suppleri; nec frustra supplentur post bapt., quia sicut impeditur effectus, antequam percipiatur, ita potest impediri postquam fuerit susceptus.

[2]) Statuta Augerii episc. Conseran. (a. 1280.). Sacerdos non rebaptizet nec catechizet eum (scl. a laico bapt.), sed solum inungat eum in pectore et inter scapulas oleo benedicto et in vertice chrismate. — Stat. synod. eccl. Biterr. (a. 1368): Non rebaptizet, nec etiam catechizet, quod apud nos appellatur vulgariter christianare, sed inungantur in capite et inter scapulas oleo benedicto et alia quaelibet integraliter fiant et dicantur, quae post ablutionem vel immersionem in aqua fierent, si in ecclesia baptizati fuissent, excepto quod non interrogarentur: Abrenuntias. — Es ist also nicht ganz richtig, wenn eine Abhandlung im Augsburger Pastoralblatt (Jahrgang 1867 n. 8) erklärt: „Wir kennen keine einzige Synode, welche erklärt hätte, daß bei Supplirung der Taufceremonien die Exorcismen wegzubleiben hätten oder wegbleiben dürften". Die Indices der Conciliensammlung weisen allerdings auf solche Verordnungen nicht hin, aber eine genaue Durchsicht der Akten ließe die angeführten Beispiele leicht vermehren.

III. Theil.

Geschichte des katechetischen Unterrichtes.

I. Abschnitt.

Der Unterricht während der ersten drei Jahrhunderte.

Einleitung.

Bis auf die Zeit eines Origenes hin ist uns über die Art und Weise, sowie über das Maß katechetischen Unterrichts soviel wie nichts überliefert worden. Nur soviel ist gewiß, daß dieser Unterricht durchwegs ein mündlicher war und deßhalb gerade den Namen *κατήχησις* erhalten hat. Für diesen Charakter des Unterrichts zeugen selbst die ältesten Lehrschriften auf kathol. wie häretischem Gebiete, wie Justins Dialog mit Tryphon und ganz besonders die pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen, welche ganz und gar den Unterricht durch das lebendige Wort nachahmen. Ebensowenig kann der Mangel an Aufschlüssen über den Katechumenen-Unterricht befremden, wenn wir von Justin dem Martyrer die Katecheten seiner Zeit schildern hören. Er weist in seiner großen Apologie[1]) solche, die Lust haben die

---

[1]) Cp. 66. *Παρ᾽ ἡμῖν οὖν ἔστι ταῦτα ἀκοῦσαι καὶ μαθεῖν παρὰ τῶν οὐδὲ τὰς χαρακτῆρας τῶν στοιχείων ἐπισταμένων, ἰδιωτῶν μὲν καὶ βαρβάρων τὸ φθέγμα, καὶ πηρῶν καὶ χηρῶν τινων τὰς ὄψεις· ὡς συνεῖναι οὐ σοφίᾳ ἀνθρωπείᾳ ταῦτα γεγονέναι, ἀλλὰ δυνάμει Θεοῦ λέγεσθαι.*

christlichen Lehren kennen zu lernen, mit ihrem Verlangen nicht etwa an gebildete Christen, welche damals überhaupt in den Reihen der Bekenner Christi noch selten waren, sondern an Leute, die weder lesen, noch schreiben, geschweige denn einen rhetorischen Vortrag zu halten vermochten. Krüppel und Blinde sogar befaßten sich mit der Unterweisung der Proselyten, so daß man den providentiellen Charakter, die göttliche Veranstaltung des christlichen Lehrwortes nicht übersehen konnte. Alle Bekenner Christi waren damals noch *θεοδίδακτοι*, *θεόλογοι* oder wie sich ein anderer Apologet des zweiten Jahrhunderts ausdrückt[1]), alle ohne Ausnahme waren *φιλόσοφοι* in der Weisheit ewigen Lebens. Was der Herr seinen Aposteln aufgetragen hatte: „Gehet hin und lehret“ hieß die Kirche jeden in seinem Kreise und in seiner Weise nachahmen, sobald sie ihn einmal durch die Taufe dem hohenpriesterlichen Geschlechte Jesu Christi einverleibt hatte. So wurde jede Werkstätte, selbst das unzugängliche Frauengemach zur Katechetenschule. Schon das öffentliche Leben der Christen war für den noch nicht ganz corrumpirten Heiden eine eindringliche, bezaubernde Predigt, welche manchen veranlaßte, sich nach den religiösen Grundsätzen dieses Tugendlebens bei den Christen selbst zu befragen und so den ersten Unterricht zu veranlassen. Ein ausgezeichnetes Schema dieses Unterrichts, den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts angehörend, gibt „der Brief an Diognet“. Dieser Diognet richtet an einen sehr gebildeten Christen Fragen, wie sie jederzeit die angehende Katechese dem Proselyten zu beantworten hatte. Er verlangt Aufschluß, wer denn der Gott sei, den die Christen mit so zuversichtlicher Hingabe verehren, daß sie alle die Welt so gering schätzen und den Tod verachten. Er will ferner das Wesen jener innigen Liebe kennen lernen, welche die Christen unter sich bethätigen, und wissen, warum sie die heidnischen Götter nicht anerkennen und den jüdischen Aberglauben verwerfen. Insbesondere liegt ihm auch die Frage am Herzen, welche denkende Heiden stets ernst beschäftigte, warum denn das Christenthum erst jetzt und nicht schon früher erschienen sei, wenn es den Anspruch erheben wolle, die wahre Religion zu sein. Der Verfasser des Briefes verlangt beim Beginn seiner Antwort von Diognet, daß er unter dem Beistande der göttlichen Gnade zuerst alle Vorurtheile abstreifen solle. Dann zeigt er zuerst die Nichtigkeit des Götzendienstes, hierauf

[1]) Tatianus, legatio pro christianis cp. 32.

die leere Aeußerlichkeit und Verkehrtheit der jüdischen Religion (cp. 2—4). Nun geht er auf eine formell wie materiell meisterhafte Schilderung des Lebens der Bekenner Christi ein, und gibt als Grund desselben den Geist der christl. Religion an. „Was die Seele im Leib, das sind die Christen in der Welt", dieser ächt christliche Gedanke ist der Kern dieser ganzen Schilderung (cp. 5—6). Im Anschluß an sie beantwortet dann der Verfasser die Frage nach der Genesis des Christenthums, indem er Gottessohn als dessen Stifter nachweist (cp. 7—8). Dadurch wird er auch zur Beantwortung der Frage veranlaßt, warum Christus so spät gekommen sei (cp. 9). Nachdem so die Fragen Diognets beantwortet sind, fordert ihn der Verfasser auf zum Glauben an die christliche Wahrheit unter dem Hinweis auf die großen Güter der Erkenntniß und Liebe Gottes, die jener Glaube gewähre (cp. 10.) — Die letzten zwei Kapitel erregen den nicht unbegründeten Verdacht eines späteren Zusatzes. Der Brief mußte, sowie er in die Hände von Kirchenvorstehern kam, diesen als eine ausgezeichnete Lektüre für Katechumenen erscheinen. Ich halte darum die letzten zwei Kapitel oder wenigstens den Schluß des eilften und das zwölfte für spätern Zusatz eines Bischofs, der damit den Brief seinen Katechumenen zur fleißigen Lesung empfiehlt[1]).

Eine so gründliche, von wohl unterrichteten Männern geleitete Unterweisung, wie sie Diognet in diesem Briefe geboten wird, mußte sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts für eine größere Zahl von Proselyten als unumgängliches Bedürfniß, für alle aber als höchst zweckdienlich herausstellen. Man gab deßhalb sobald nur immer möglich den ganzen katechetischen Unterricht oder sicher doch einen Theil desselben Männern in Pflege, unter deren Händen er zu reicher Frucht zu gedeihen versprach. Zuerst macht uns mit solchen kirchlich bestellten Katecheten der pseudoklementinische Brief an den Apostel Jakobus bekannt[2]). Sein Verfasser stellt an den Katecheten vor allem die Forderung, daß er bereits selbst den nöthigen Unterricht genossen habe, weil es sich bei dieser Funktion um das Seelenheil der Menschen

[1]) Cfr. Hefele, patres apost. ed. 2.

[2]) Cfr. 13. *Οἱ κατηχοῦντες πρῶτον κατηχηθέντες κατηχήτωσαν, ὅτι περὶ ψυχῆς ἀνθρώπων τὸ ἔργον· πρὸς γὰρ τὰς πολλὰς τῶν μανθανόντων γνώμας συναρμόζεσθαι δεῖ τὸν τῶν λόγων ὑφηγετὴν. Πολυμαθῆ οὖν καὶ ἀνεπίληπτον πεπειρόν τε καὶ δῆλον τὸν κατηχοῦντα δεῖ εἶναι.*

handle. Der Katechet müsse im Stande sein, seinen Unterricht den verschiedenen Anlagen der Katechumenen anzupassen, was allseitige Bildung und praktische Erfahrung, verbunden mit einer glücklichen Lehrgabe, voraussetze; außerdem müsse ein Katechet sittlich untadelhaft dastehen. Als dem ναυστόλογος im Schiff der Kirche obliege es ihm, die Schiffsmannschaft beständig an die Belohnung der muthvoll bestandenen Schwierigkeiten der Fahrt zu mahnen[1]). Der Unterricht, dessen Maß sich hier noch ganz unserer Berechnung entzieht, war also hienach vorzugsweise ethischer Art und ging mit praktischer Uebung, d. h. mit christlicher Erziehung aufs engste Hand in Hand. Noch genauer läßt uns aber den katechetischen Unterricht im zweiten Jahrhundert die Wahrnehmung würdigen, daß er bereits der Pflege des höhern Clerikers anvertraut war. Denn nicht allein in dem eben besprochenen Briefe[2]), sondern bereits in den klement. Homilien werden die Katecheten in den obern Rangstufen des Clerus genannt, und in den Rekognitionen beschäftigt sich sogar der Bischof mit der dogmatischen Katechese. In Karthago wählt zwar noch um die Mitte des dritten Jahrhunderts der heil. Cyprian den Lektor Optatus zum Katecheten; allein dieß geschah nur mit Rücksicht auf dessen hervorstechende Befähigung und allem Anscheine nach war damit die Promotion zum Subdiakonat verbunden[3]). Allerdings war man noch nicht allerwärts in der glücklichen Lage, die katechetische Funktion in die Hand des Klerus zu legen und man erachtete es auch weniger als absolute Bedingung, daß der Katechet Cleriker sei. Wenn er nur seinem Amte gewachsen war, dann bestätigte der Bischof unbeanstandet selbst Laien in jüngerm Alter, wie uns der Name des größten Lehrers der alexandrinischen Katechetenschule beweist, zu der wir nun übergehen wollen.

---

[1]) Cp. 15. *Οἱ ναυστόλογοι* (als solche erscheinen nach Kap. 14. dem Verfasser die Katecheten) *τοὺς μισθοὺς ὑπομιμνησκέτωσαν.*

[2]) Cp. 14. *Παρεικάσθω ὁ πρωρεὺς ἐπισκόπῳ, οἱ ναῦται πρεσβυτέροις, οἱ τοιχάρχοι διακόνοις, οἱ ναυστόλογοι τοῖς κατηχοῦσι.* Im folgenden Kapitel werden die Katecheten vor den Diakonen genannt und ebenso hom. III. cp. 21. *Τιμᾶτε πρεσβυτέρους, κατηχητάς, διακόνους.*

[3]) Cfr. Cypr. ep. 29. ed. Ballerini.

1. Die Katecheten Clemens und Origenes zu Alexandria.

Nirgends wurde das Bedürfniß einer gründlichen und ausgedehntern Unterweisung der Katechumenen bälder empfunden als in Alexandria. Hier in der Metropole griechischer Bildung und Wissenschaft sammelten die ausgezeichnetsten Gelehrten damaliger Zeit die wißbegierige Jugend aus allen Theilen des römischen Weltreiches um ihre Lehrstühle. Aber gerade diese stolzen Gelehrten waren es, die das Christenthum als verhaßten Rivalen mit allen Waffen der Philosophie und sophistischen Spottes bekämpften. Wollte sich das Christenthum neben dem Sitze dieser Männer erheben, erhalten oder gar ihre Stühle stürzen und ihre Zuhörer gewinnen, so galt es einen höchst sorgfältigen wissenschaftlichen Unterricht der Katechumenen. Diesen bald begriffenen Verhältnissen verdankte die katechetische Schule Alexandriens ihre frühzeitige Entstehung. Aber diese Verhältnisse bestimmten die Anstalt bald neben der Katechese gelehrte Vorträge über das Christenthum und die philosophischen Disciplinen in ihren Unterrichtskreis zu ziehen, bis sie endlich selbst zur ersten theologischen Schule sich gestaltete. Während wir aber über den modus catechizandi der ersten Lehrer gar ohne alle Ueberlieferung geblieben sind, läßt sich leider selbst über das Unterrichtsverfahren des **Clemens** noch äußerst wenig Verlässiges beibringen.

Ist es erlaubt, aus seinen drei sich gegenseitig bedingenden Hauptwerken auf den methodischen Gang und den Inhalt seiner katechetischen Vorträge zu schließen, so dürften wir uns seine Katechesen etwa so denken. Zuerst unternahm es Clemens, ähnlich wie der Verfasser des Briefes an Diognet, das Vernunftwidrige des heidnischen Götterglaubens nach allen seinen Beziehungen klar darzulegen. Je nach der Fassungskraft und den Bedürfnissen des Proselyten muß Clemens demselben gezeigt haben, daß die heidnische Mythologie und das Orakelwesen nur auf Erdichtungen und Betrügereien beruhe, und die darin enthaltene Wahrheit der göttlichen Offenbarung entnommen sei, während das Christenthum die reine lautere Wahrheit enthalte. Konkreter wird dieses Thema dann behandelt durch Hinweis auf die Segnungen der christlichen Religion und die unglückseligen Folgen der heidnischen, auf die unwürdige Gedankenlosigkeit und die unter das Thier herabwürdigenden Gräuel des Götterdienstes, im Gegensatze zu der

Erhabenheit des christlichen Glaubens, der den Menschen zu Gott empor hebt[1]).

Verlangte nun jemand diesen Glauben, dann erklärte ihm Clemens, er habe sich zuerst für diese Speise der Starken durch die Milch sittlicher Belehrung fähig zu machen. Diese Sittenlehre dürfe sich aber der Katechumene nicht als eine bloße Theorie vorstellen, sondern er müsse sie unverweilt praktisch üben. Erst wenn auf diesem Wege die Seele ihre gesunden Kräfte wieder erlangt habe und kein Arzt mehr nöthig sei, komme der Lehrer, welcher zur Erkenntniß der Wahrheit führe. Der Katechumene hat nach Clemens vor Allem die wahren sittlichen Ideale kennen zu lernen, die er anstreben, an denen die Uebermacht seiner verkehrten Neigungen sich brechen und das erkrankte Gemüth sich wieder aufrichten soll. Diese Ideale werden ihm alle vereint gezeigt in Christus, dem absolut sündelosen, der über den Wechsel der Leidenschaften gänzlich erhaben steht. Christus ist der Lehrer und Erzieher, nach dem sich alle Menschen zu bilden und zu verähnlichen haben durch Unterlassung der Sünde und Eifer im Guten. Dann ging Clemens speciell auf die einzelnen Normen des christlichen Lebens ein. Die höhere Würde und Bestimmung des Christen soll das Hauptregulativ seines Handelns sein und seinem Leben das Gepräge sittlichen Ernstes verleihen. Mit der Empfehlung der Tugend verknüpft sich die Rüge gegen die sittlichen Verstöße im öffentlichen und Privatleben. Alle Normen des christlichen Lebens fanden allseitige reiche Begründung aus der hl. Schrift.

Für Katechumenen mit reicher philosophischer Bildung, wie sie in Alexandrien eben nicht selten waren, schlug Clemens ganz gewiß ein Verfahren ein, wie es uns in seinen Stromaten vorliegt. Es kam ihm besonders wichtig und gewinnreich vor, ihnen die Harmonie von Christenthum und Philosophie überzeugend nachzuweisen und ihnen so jeden möglichen Einwand von dieser Seite zu benehmen. Der denkende Mann bildet sich sein Verständniß einer Religion vorzugsweise aus den Erscheinungen und Verhältnissen, unter denen sie ihm gegenübertritt, und aus deren Vergleichung mit der äußeren Verwirklichung und socialen Stellung der eigenen Religion. Mit Rücksicht darauf verbreitet sich Clemens nicht allein über das Verhältniß von Heidenthum und Christenthum, sondern auch über

[1]) Vgl. Möhler, Patrologie, S. 435 ff.

jenes der Katholiken zu den Häretikern und der Katholiken unter sich. Er besprach ferner vor solchen das Verhältniß von Glauben und Wissen (γνῶσις) und wies den Unterschied zwischen wahrer und falscher Gnosis nach. Schon bei Clemens drängt sich uns auf, was wir bei allen Katecheten der alten Kirche scharf betont finden, den Katechumenen eine ebenso wahre als praktisch wichtige Charakteristik der bestehenden Häresien und Gegensätze zu geben. Ein zweites Charakteristikon der klementinischen Katechesen bildet die vollständige Erschöpfung des behandelten Gegenstandes[1]), und die Klugheit im Lehrvortrage, um die Empfänglichen anzuziehen und stufenweise weiter zu führen. Dieser schätzbaren Tugend des gefeierten Mannes haben wir es auch zuzuschreiben, daß wir über den Unterricht in den Glaubenswahrheiten und den Arkanstücken gar keine Andeutungen in seinen Schriften finden. Dieser Unterricht wurde nur im vorsichtig abgeschlossenen Kreise den sittlich Bewährten und Fähigen ertheilt.

Als im Jahr 202 der Sturm der Christenverfolgung über Alexandria drohte, da floh Clemens mit allen, die ihn in seinem katechetischen Wirken unterstützt hatten, weil sie mit allem Grund annahmen, daß sie wegen ihres Amtes vorzugsweise zu Opfern auserſehen seien. Nur ein Schüler von Clemens blieb mit muthiger Todesverachtung in Alexandria zurück, — **Origenes**. Voll Sehnsucht nach der Martyrerpalme machte er aus seinem Bekenntnisse wenig Geheimniß, und so wandten sich einige heilsbegierige Heiden an den damals 18jährigen Jüngling, um von ihm das Wort Gottes zu hören[2]). Bald zog sein Haus, als Sammelplatz zahlreicher Katechumenen die Aufmerksamkeit der Verfolger auf sich, und mehr als einmal wurde es von Soldaten umstellt, die den muthigen Tröster und Begleiter der Martyrer selbst zum Tode zu führen gedachten[3]), was ihn bewog, fortan seine Katechumenen von Haus zu Haus zu unterrichten. Solcher Eifer und solche Erfolge konnten natürlich dem Bischof Demetrius nicht verborgen bleiben, sondern sie erfüllten ihn mit solcher Freude, daß er dem jungen Manne den katechetischen Unterricht in Alexan-

---

[1]) Vgl. Redepenning, Origenes, 1. Bd. S. 197.

[2]) Euseb. hist. eccl. l. VI. cp. 3. *Μηδενός τε ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας τῷ κατηχεῖν ἀνακειμένου, παντῶν δὲ ἀπεληλαμένων ὑπὸ τῆς ἀπειλῆς τοῦ διωγμοῦ, προςῄεσαν αὐτῷ τινες ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἀκουσάμενοι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ.*

[3]) **Euseb. l. c.**

drien ganz allein überließ[1]). Sowie die Verfolgung nachließ, mehrte sich die Zahl der Katechumenen, die seinen Unterricht begehrten, ungemein; nicht allein vom frühesten Morgen bis zum Abende strömten sie seiner Schule zu[2]), selbst in der Nacht ließen sie ihm keine Ruhe[3]). Leute der verschiedensten Bildung und religiösen Ansichten suchten seine Belehrung. Da ihn deßhalb auch die eigene Weiterbildung viel Zeit kostete und er überdies noch literarisch thätig sein wollte, so theilte er nach seiner Rückkehr von Rom sein Amt als Katechete mit seinem Schüler Heraklas und während er selbst den höheren Unterricht sich vorbehielt, vertraute er jenem die Anfänger an. Gehen wir nun auf des Origenes katechetische Methode und den Umfang seiner Katechese selbst, soweit möglich, tiefer ein.

Dem gesammten katechetischen Unterrichte wurde gerade wie der Homilie die Schriftlesung zu Grunde gelegt. Es galt deßhalb vor Allem, die rechte Auswahl biblischer Schriften zu treffen. Hiebei mußten die Zwecke des Unterrichts und die Stufe, auf der er sich eben in seinem stetigen Fortschritt bewegte, besonders maßgebend sein, und so konnte denn die Wahl für die ersten Elemente nur auf die sog. deuterokanonischen Bücher fallen[4]). Die Kirche betrachtete jeden Katechumenen als einen moralisch Kranken und deßhalb heißt der katechetische Unterricht im Allgemeinen, und die Anfangskatechese insbesondere bei Origenes *λόγος θεραπείας*, moralis institutio[5]). Erziehender Unterricht und faktische Erziehung zum tauglichen Bürger im Reiche Gottes war die erste Aufgabe des Katecheten. Nicht durch die Glaubenslehre des Christenthums, sondern durch das „göttliche Gesetz" sollte

---

[1]) Euseb. l. c.

[2]) Euseb. l. c. cp. 15.

[3]) Euseb. l. c. cp. 8. *Ὠριγένης τὸ τῆς θείας διδασκαλίας ἔργον εἰς πάντας ἀφυλάκτως τοὺς προσιόντας νύκτωρ καὶ μεθημέραν ἐπετέλει.*

[4]) Orig. in Num. hom. 27. Est aliquibus etiam in verbo Dei cibus lactis, apertior scilicet simpliciorque doctrina, ut de moralibus esse solet, quae praeberi consuevit iis, qui initia habent in div. studiis et prima eruditionis rationabilis elementa suscipiunt. His ergo cum recitatur talis aliqua lectio, in qua non videatur aliquid obscurum libenter accipiunt, v. g. ut est libellus Hester aut Judith vel etiam Tobiae aut mandata Sapientiae. Si vero legatur ei liber Levitici, offenditur continuo animus et quasi non suum refugit cibum.

[5]) Hom. V. in judic. ep. 6; vd. infra pg. 256. n. 4.

zunächst der Proselyte zur Taufe bereitet werden, entsprechend der Abfolge von Abrenuntiation und Glaubensbefragung im Taufritus. Diese zwei Stücke sind der Grund alles Katechismus. Wenn es sich nun aber darum handelte, dem Heiden die Thorheit des Götzendienstes, das Vernunftwidrige und Entehrende einer Anbetung der Geschöpfe in seiner ganzen Nichtigkeit vorzustellen; ferner das auf solcher Religion basirte Thun als einen höchst schädlichen moralischen Irrthum erfolgreich zu bekämpfen, so konnte der Katechet diesen Unterricht jedenfalls am zweckmäßigsten an der Hand des Buches der Weisheit vornehmen, weil dieses Buch wirklich in ächt praktischer Manier den lockenden und lockeren Grundsätzen der Epikuräer und Cyrenaiker entgegentritt und zugleich den finstersten Aberglauben schonungslos in seiner schändlichen Nacktheit hinstellt und geißelt[1]). Zu gleichem Zwecke namentlich für weniger gebildete Katechumenen mußte sich auch die Spruchsammlung des Siraciden empfehlen. Galt es, das in Ausschweifung und Luxus verkommene weibliche Geschlecht von seiner Theater- und Tanzmanie und den gesammten vornehmen Lastern zurückzubringen zu weiblicher Tugend und Zucht, zu stillem, häuslichen Schaffen, dann dienten dem Katecheten die Bücher Esther, Tobias, Judith zum verläßigen Leitfaden. Zugleich boten dieselben auch ein treffliches Hilfsmittel beim Unterrichte jüngerer Katechumenen, um ihre Lebenslust und den jugendlichen Uebermuth in den Schranken der Zucht und Ordnung zu erhalten, und sie für wahre Tugend und Thatkraft zu begeistern. Wegen dieser allgemeinen Brauchbarkeit erfreuten sich darum die deuterokanonischen Schriften eben so sehr der Beliebtheit der Katechumenen wie der Katecheten; beide Theile erkannten in ihnen die Milch, welche der zur geistigen Wiedergeburt im Schooße der Kirche Empfangene nöthig hat.

War der Katechumene an dieser Milch etwas gekräftigt worden, dann durchging der Katechete mit ihm die ferneren Bücher des alten Testamentes, des Gesetzes, mit dem Gott selbst sein Volk sich erzogen hatte. Immer geschah hier noch vorwiegend die Auswahl zu moralisch praktischen Zwecken, stets und allmälig vom Leichtern zum Schwierigern aufsteigend. Die Rücksicht auf das Bedürfniß der Katechumenen ließ auch bei der Homilie auf die Wahl der Bücher und Lesestücke und

---

[1]) Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung, 3. Aufl. S. 472 ff.

deren Erklärung maßgebenden Einfluß üben, wie die Homilien des Origenes überzeugend darthun. Ja der Homilete wendet sich nicht selten, wenn der biblische Text dazu einigermassen aufzufordern schien, in einer Digression direkt an die Katechumenen[1]). Für den ungebildeten oder nur schwach gebildeten Katechumenen hatte die Katechese überhaupt fast vollständig den Charakter der Homilie, indem sie durchwegs akroamatisch war[2]), mochte sie nun Dogma oder Moral zum Inhalt haben. Dieses akroamatische Verfahren macht Celsus schon den Christen seiner Zeit zum Vorwurf, wenn er sagt, daß sie ihre Katechumenen ohne Weiters nur zum Glauben aufforderten[3]). Diese Beschuldigung ist natürlich für jene Zeit gerade soböswillige Verläumdung, als in unsern Tagen, wo sie der Rationalismus nicht oft und bitter genug gegen die Kirche schleudern kann. Die alten Katecheten und Origenes oben an begrüßten es vielmehr als eine besondere Gunst, wenn gebildete Heiden ihren Unterricht suchten, und vertauschten in diesem Falle gerne die akroamatische Lehrform mit der in den griechischen Gelehrtenschulen üblichen dialektischen[4]). Allen Zweifeln und Bedenken gegen die Wahrheit des Christenthums und gegen die Zusicherung einer dauernden religiösen Befriedigung im Schooße der Kirche stand der christliche Katechete mit zuvorkommender Liebe Rede und Antwort und versäumte es nicht, durch geeignete Fragen sich zu überzeugen, ob ihn der Katechumene recht erfaßt, ob die Zweifel geheilt und beseitigt seien. Ueberhaupt trug man der Individualität,

---

[1]) Cfr. Hom. in Jerem. 20; in Num. hom. 8; in l. Jesu Nave hom. 4. etc.

[2]) Contra Celsum III, 50. *Ποῖα ἐπιῤῥότετα ἐπιδεικνύμεθα, οἱ καὶ δι᾽ ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων προτρέποντες ἐπὶ τὴν εἰς τὸν θεὸν εὐσέβειαν;*

[3]) Contra Cels. VI, 10.

[4]) Orig. selecta in Jerem., cap. 15. *Καὶ ἄλλως δέ τις κρείττων εἰς ὃ διδάσκει γίγνεται, συνετοὺς ἔχων ἀκροατὰς, βεβασανισμένας αὐτῷ προσάγοντας ἐρωτήσεις.* — C. Cels. VI, 10. *Ἑκαστῷ κατὰ τὸ πρεπὸν αὐτοῦ τῷ ἤθει καὶ τῇ καταστάσει προσάγομεν τὸν λόγον μαθόντες εἰδέναι, πῶς δεῖ ἡμᾶς ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι. Καὶ εἴσιν ὧς πλεῖον μὴ δυναμένοις τοῦ προτραπῆναι εἰς τὸ πιστεύειν, τοῦτο κηρύττομεν· ἄλλοις δὲ ὅση δύναμις ἀποδεικτικῶς δι᾽ ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων προσδεχόμεθα· ἀλλ᾽ οὔδε λέγομεν, ὅτι πίστευσον.*

den Alters-, Geschlechts- und Standes-Verhältnissen eines jeden mit der größten Opferwilligkeit gebührende Rechnung[1]). Deßhalb gab sich Origenes dem Unterrichte jedes Einzelnen besonders hin oder beschäftigte sich höchstens zugleich mit einigen Wenigen, die sich an Geist und Bildung oder durch Bande der Freundschaft nahe standen[2]). Gerade diese sorgfältige Schonung der Individualität gab eine Hauptveranlassung zu einer Verirrung, die bitteres Leid über ihn brachte. Da er oftmals auch von Jungfrauen und Frauen um katechetischen Unterricht angegangen wurde, so entmannte er sich schon bald nach Uebernahme des katechetischen Amtes, sei es, daß er selbst für sich Besorgniß hegte, oder was wahrscheinlicher ist, um allen Mißdeutungen seines glühenden Eifers vorzubeugen.

Von Glaubenslehren wurden dem erziehenden Unterrichte vorzugsweise die Dogmen von der göttlichen Gerechtigkeit und der ewigen Belohnung und Bestrafung unseres sittlichen Thuns zu Grunde gelegt. Diese Lehren allein waren im Stande den Katechumenen zur *μετανοία* entscheidend zu bestimmen und ihn zurückzuhalten von den lockenden Lastern, welche der heidnische Kult begünstigte und verherrlichte[3]). In der Lehre von einer unabänderlichen göttlichen Gerechtigkeit lag auch der gewaltige Hebel der alles religiöse Leben erdrückenden Superstition. Die Psalmen, die Propheten und die alttestamentliche Geschichte enthielten tausende von Beweisen dieser Gerechtigkeit, welche den Katechumenen bei der Lesung mit Bewunderung und heilsamem Schauder erfüllten. Dem sittlichen Fortschritte folgte erst die Einführung in die specifisch christl. Geheimnisse; nur wer an der christl. Moral als der Milch[4]) für die schwache sittliche Natur sich ge-

[1]) Cfr. l. c. III, 52.

[2]) Euseb. hist. eccl. V, 10.

[3]) L. c. l. III, 52. *Τὰ μὲν γύναια ἀκολασίας καὶ διαστροφῆς τῆς ἀπὸ τῶν συνόντων ἀφίσταμεν καὶ πάσης θεατρομανίας καὶ ὀρχηστρομανίας καὶ δεισιδαιμονίας· τοὺς δὲ παῖδας ἄρτι ἡβῶντας καὶ σφριγῶντας ταῖς περὶ τὰ ἀφροδίσια ὀρέξεσι σωφρονίζομεν παρατιθέντες οὐ μόνον τὸ ἐν τοῖς ἁμαρτομένοις αἰσχρὸν, ἀλλὰ καὶ ἐν οἷς ἔσται διὰ τὰ τοιαῦτα ἡ τῶν φαυλῶν ψυχὴ καὶ οἵας τίσει δίκας καὶ ὡς κολασθήσεται.*

[4]) In judic. hom. V, 6. Lactis cibus esse dicitur in scripturis s. prima haec moralis institutio, quae incipientibus velut parvulis traditur. Non enim in initiis statim discipulis de profundis et secretioribus tradendum est sacramentis, sed morum correptio, emendatio disciplinae, religiosae conversationis et simplicis fidei prima eis elementa traduntur.

kräftigt hatte, erhielt die für den Gereiften taugliche Kost der tiefsten Glaubensgeheimnisse. Zuerst aber mußte das Unkraut ausgerottet und ein Neubruch hergestellt sein, welcher den Samen des reinen göttlichen Wortes aufnehmen konnte. Origenes gibt uns in einer Homilie[1]) die hauptsächlichsten Dogmen an, welche den gereiftern Katechumenen verkündet wurden. An erster Stelle steht dort die Lehre von der Trinität. Wenn man später sieht, daß gerade dieses Dogma immer erst in der Nähe der Taufe abgehandelt wird, dann könnte der Lehrgang bei Origenes befremden. Aber man braucht nur zu bedenken, daß die Hauptfragen über dieses tiefe Geheimniß damals noch nicht in Anregung gebracht waren, der Unterricht also noch sehr einfach und kurz beisammen war. Uebrigens ging man hier mit größter Vorsicht zu Werke, und ließ sich stets durch die Personen und Verhältnisse das Maß des Unterrichts diktiren. Gewöhnlich wurde an der Hand der Evangelien und der neutestamentlichen Schriften überhaupt der ganze christliche Lehrbegriff summarisch abgehandelt und dem Katechumenen zu glauben vorgelegt. Die mehr spekulative Erfassung war Sache des Fähigen, den größten Theil überwältigte der himmlische Zauber der göttlichen Liebe, wie sie ihm aus den Offenbarungsthatsachen entgegen leuchtete. Es erfüllte sich an den Gläubigen so in glänzendster Weise, was der göttliche Lehrer gesagt hatte: Wer meine Lehre hat und sie hält, wird erfahren, daß sie aus Gott sei. — Wie die Lehre von der Trinität, so waren auch die von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von seiner Geburt aus der Jungfrau, von seinem Leiden und Kreuzestod, kurz der ganze Inhalt des Symbolums Gegenstand der Katechese[2]). Wie und wann das Symbolum zu Origenes

---

[1]) Hom. 5. in Jerem. *Νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα .... Ὁ λόγος οὗτος μάλιστα τοῖς διδάσκουσι λέγεται, ἵνα μὴ πρότερον ἐμπιστεύσωσι τὰ λεγόμενα τοῖς ἀκροαταῖς πρὸ τοῦ νεώματα ποιῆσαι ἐν ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν. Ὅταν γὰρ ἀρότρῳ ἐπιβαλόντες τὴν χεῖρα νεώματα ποιήσωσιν ἐν ταῖς ψυχαῖς κατὰ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἀγαθὴν τούτων ἀκουόντων, τότε σπείροντες οὐ σπείρουσιν ἐπ᾽ ἀκάνθοις. Ἐὰν δὲ πρὸ τοῦ νεώματα ποιῆσαι ἐν τῷ ἡγεμονικῷ τῶν ἀκουόντων, λάβῃ τις τὰ σπέρματα τὰ ἅγια, τὸν περὶ τοῦ πατρὸς λόγον, τὸν περὶ τοῦ υἱοῦ, τὸν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸν λόγον τὸν περὶ ἀναστάσεως, τὸν λόγον τὸν περὶ κολάσεως, τὸν λόγον τὸν περὶ ἀναπαύσεως, τὸν περὶ νόμου, τὸν περὶ προφητῶν καὶ ἁπαξαπλῶς ἑκάστου τῶν γεγραμμένων, παραβαίνει τὴν ἐντολήν· Νεώσατε κ. τ. ἑ.*

[2]) Cfr. Contra Cels. I, 7.

Zeit den Katechumenen überliefert wurde, darüber findet sich bei Origenes nirgends eine Spur; daß dieses geschah, ist wohl nicht zu bezweifeln. Aber wir sehen aus diesem Stillschweigen, daß in ältester Zeit mehr noch als später das Symbolum unter die Arkanstücke gehörte.

Ueber den Unterricht nach der Taufe gibt Origenes ebenfalls nur sehr summarische Andeutungen. Einmal bezeichnet er als Inhalt dieses Unterrichts kurzweg die evangelica instituta[1]). Was er darunter verstehe, erfahren wir genauer bei einer andern Gelegenheit. Es sind die hochwichtigen Lehren über die Sakramente, besonders die liturgischen Ceremonien der Taufe und Firmung, und das heiligste Opfer[2]). Ferner ist aus mehreren Andeutungen des Origenes zu erschließen, daß auch der eingehendere Unterricht über die schwierigeren Dogmen erst an die Gläubigen in eigenen Homilien gegeben wurde[3]). Das ist auch ganz erklärlich; denn gewöhnlichen Menschen konnte man manche Lehrpunkte doch nur allmälig und meist erst dann zu einigem Verständniß bringen, wenn sie den gesammten Kult der Kirche aus eigener Anschauung kannten.

So können wir denn sagen, in Alexandria war der katechetische Unterricht unter seinen großen Katecheten im ersten, längeren Stadium desselben vorzugsweise ethisch-pädagogischer Natur, während er in seiner zweiten Periode sich vorwiegend auf dem Gebiete des Dogmas bewegte.

---

[1]) In Num. hom. 26. Cum quis de errorum tenebris ad agnitionis lumen adducitur et de terrena conversatione ad spiritualia instituta convertitur, de Aegypto videtur exiisse et venisse ad solitudinem, ad illum vidl. vitae statum, in quo exerceatur div. legibus et eloquiis coelestibus imbuatur, per quae institus cum Jordanem transierit, properet usque ad terram repromissionis i. e. per gratiam bapt. usque ad evangelica instituta.

[2]) L. c. hom. 27. Qui intueri poterit mysterium de Christo et de Spiritu s. et si viderit sive audierit ea, quae non licet hominibus loqui, necessario habebit oris parsimoniam, sciens, quibus vel quando vel quomodo de mysteriis div. oporteat loqui. — In lib. Jesu Nave hom. IV, 1. Si ad mysticum bapt. veneris fontem, et consistente sacerdotali et levitico ordine initiatus fueris venerandis illis magnificisque mysteriis, quae norunt illi quos fas est nosse, tunc terram repromissionis intrabis.

[3]) S. vorige Anmerkung und vgl. In l. Jesu Nave hom. I., 4; in Levit. hom. 13.; c. Celsum III, 52; 74.

2. Die Katechese nach den apostolischen Constitutionen.

Das Unterrichtsverfahren der apostolischen Constitutionen ist wesentlich ganz dasselbe mit dem alexandrinischen. Nur die Elemente soll und muß der katechetische Unterricht umfassen[1]). An der sittlichen Umbildung des Katechumenen soll mit allem Eifer gearbeitet werden. Alles der Religion Fremde hat der Katechet auszurotten und erst wenn er mit dieser sauern Arbeit zu Ende ist, obliegt ihm die Verpflichtung, ächte Religion in das Herz seiner Schüler zu pflanzen und sie zur Taufe zu führen, deren Empfänger von jeder Makel und Runzel des alten Sündenlebens zuerst innerlich gereinigt sein muß[2]). Diese Aufgabe zeichnete Jesus denen vor, welche sein Lehramt übernehmen würden, indem er sie erst die Menschen zu seinen Schülern machen und dann taufen hieß. Der Unterricht selbst zerfällt nach der Skizirung desselben im 7. Buche[3]) deutlich in drei Stufen. Wer katechetischen Unterricht empfangen will, soll vor der Taufe unterwiesen werden in der Erkenntniß des Ungezeugten, in der Lehre über den eingebornen Sohn, in der vollen Ueberzeugung vom heiligen Geiste. Hier haben wir also wieder den Unterricht über die drei göttlichen Personen an den Anfang der dogmatischen Katechese gestellt. Aber die Angabe über dieses hochwichtige Lehrstück ist so allgemein und verschwommen gehalten, daß sich nichts Genaueres darüber sagen läßt[4]). Doch wenn wir in diesem Unterrichtsplan die Mittheilung des Symbolums der nächsten Zeit vor der Taufe vorbehalten sehen, so sind wir wohl befugt zu sagen, daß man beim Beginne auf das Trinitätsgeheimniß so wenig als zu Alexandria eigentlich einging.

Dieser Gedanke drängt sich uns noch mehr auf, wenn wir den weitern Inhalt der Anfangskatechese nach diesem Lehrplane be-

---

1) L. VI, cp. 18. *Τοὺς κατηχουμένους στοιχειώσαντες βαπτίζετε.*

2) L. VII, cp. 40. *Δεῖ ὑμᾶς πρότερον πᾶσαν ἀσέβειαν ἐξελόντας ἀπ' αὐτῶν τότε τὴν εὐσέβειαν αὐτοῖς ἐγκαταβάλλεσθαι καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοὺς ἀξιῶσαι· δεῖ γὰρ κατηχ. προκαθάραντα ἑαυτοῦ τὴν καρδίαν πάσης κακονοίας σπίλου καὶ ῥυτίδος καὶ τότε τῶν ἁγίων μεταλαχεῖν.*

3) Cp. 39.

4) L. VII., 40.

trachten. Der Katechumene, heißt es da, soll lernen, wie Gott die Welt in mannigfaltiger Ordnung geschaffen, zu allen Zeiten sie erhält und regiert und wie er den Menschen Gesetze gegeben hat. Ferner soll dem Katechumenen der Zweck der Weltschöpfung und seine eigene Bestimmung in der Welt dargelegt werden. Auch der Bestand seines eigenen Wesens soll ihm am Lichte der Offenbarung gezeigt werden. In der heiligen Geschichte muß er hingewiesen werden auf die unabänderliche, zu allen Zeiten feststehende Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen. Weiterhin ist er nach Anleitung und an der Hand der heiligen Schriften mit den Wegen der Vorsehung vertraut zu machen: wie sie nie sich vom Menschengeschlechte abgewendet, es vielmehr zu den verschiedensten Zeiten von der Verirrung zur Erkenntniß der Wahrheit, von der Knechtschaft der Gottlosigkeit zur Freiheit der Religion hinanführte. Diese und verwandte Materien sollen den Stoff für die Katechese bilden. Wir haben hier dasselbe, was wir bei Origenes nur kürzer ausgesprochen gefunden haben und was uns bald als Gegenstand der Aufnahmskatechese nach Augustins Lehrplan in unübertrefflicher pädagogischer Einsicht und Zweckmäßigkeit geordnet entgegen treten wird. Wenn in den Constitutionen jetzt Handauflegung und Gebet als an diese Katechese anschließend vorgeführt wird, so fühlt man sich, besonders wenn man Augustins Musterkatechese vergleicht, stark versucht, die genannten Themata schon im 3. Jahrhundert als in einen einzigen Vortrag zusammengedrängt zu betrachten. Allein wie bereits geklagt werden mußte, leidet der Lehrplan der Constitutionen an großer Unklarheit. Denn nach jenem Gebete unter Handauflegung wird sofort als Unterrichtsstoff der zweiten Stufe die Lehre von der Menschwerdung Jesu Christi, von seinen Leiden, von Auferstehung und Himmelfahrt bezeichnet. In solcher festen Ordnung und in diesem Zusammenhange sehen wir die genannten Dogmen später stets nur im Unterrichte über das Symbolum behandelt. Dieses aber bildet hier seinem ganzen Wortlaute nach in Verbindung mit der Absageformel den Stoff einer eigenen Lehrstufe in unmittelbarer Nähe der Taufe. Da wir als Leitfaden für den Unterrichtsgang wieder die Schrift vorgeschrieben sehen, so hindert uns nichts, anzunehmen, daß die für die zweite Stufe bezeichneten Lehren ganz nach ihrer Reihenfolge im Evangelium vorgetragen und im Lehrplan eben so zusammengestellt worden seien. Daß diese Dogmen wirklich alle in den ältesten Katechumenen-Unterricht gehören, hat uns schon Origenes gezeigt.

II. Abschnitt.

Die Katechese während der Blüthezeit des Katechumenats.

1) Die Aufnahmskatechese, und Augustins theoretische Anweisung zu derselben.

Um einen vollständigen und übersichtlichen Blick über den katechetischen Unterricht während der Blüthezeit des patristischen Zeitalters zu ermöglichen, wollen wir ihn vom Momente seines Beginnes in der Aufnahmskatechese bis zum Abschluß in den mystagogischen Katechesen ganz der Ordnung nach besprechen.

Ueber die Aufnahmskatechese[1]) sind uns die ausführlichsten Mittheilungen erhalten in einer höchst schätzbaren Schrift des heil. Augustin unter dem Titel de catechizandis rudibus. Sie verdankt ihre Entstehung der Bitte eines gewissen Deogratias, Diakons von Karthago, Augustin möge ihm doch bei seiner reichen Erfahrung und praktischen Gewandtheit als Katechet eine Anleitung zur fruchtbaren Verwaltung einer Funktion geben, vor der er wegen ihrer großen Schwierigkeiten fortwährend eine gewaltige Scheu fühle. Da Augustin im Eingange der Schrift erklärt, nicht nur seine Freundschaft zu Deogratias, sondern seine Pflicht und Liebe zur gesammten Kirche habe ihn bestimmt, der Bitte zu willfahren, so sind wir vollkommen zu der Annahme berechtigt, der erste katechetische Unterricht sei allerwärts, so weit Augustins Bekanntschaft reichte, derselbe gewesen und zwar nicht blos seinem wesentlichen Inhalte nach, sondern bis zu einem gewissen Grade selbst in formeller Hinsicht.

Augustins Katechese an die rudes d. h. an solche, die sich zur Aufnahme in den Katechumenat meldeten, ist ein einziger, nach Umständen längerer oder kürzerer Vortrag über Wesen und Geschichte der wahren Religion. Sie zerfällt in zwei Theile, von denen der erste und bedeutendere wegen seines geschichtlichen Charakters damals schon den Namen narratio führte, während der andere dogmatisch-parainetischer Natur ist[2]). Erinnern wir uns zurück an die Katechese

---

[1]) Nicht den Unterricht an eigentliche Katechumenen, wie jüngst noch Roth meint im Vorwort seiner fundamenta art. catech.

[2]) Cp. 1. Dixisti, te pene semper angustias pati, unde exordienda,

bei Origenes und den apostolischen Constitutionen, dann müssen wir diese Katechese an die rudes als herrliche Frucht des dort geübten Verfahrens begrüßen.

Der Katechete begann sein Geschäft damit, daß er über den Seelenzustand und die Motive, die den Proselyten zu seinem Begehren veranlaßt hätten, entweder von den ihn begleitenden, bereits gläubigen Angehörigen (Freunden) oder in deren Ermanglung von ihm selbst genauen Aufschluß verlangte. Auf eine nähere Untersuchung, ob die angegebenen Motive auch die wirklichen seien, sollte der Katechete nicht eingehen, sondern die etwa erheuchelten so klug und geschickt in seiner Unterweisung verwerthen, daß sie zur Freude des Proselyten selbst während des Vortrags zu wahrem und aufrichtigem Begehren werden[1]). Gibt Jemand unwürdige oder unmoralische Motive an, dann soll ihn der Katechet in aller Milde und Freundlichkeit zurechtweisen und ihm kurz und eindringlich das einzige, wahre Ziel der christlichen Lehre begeisternd vor die Seele stellen. Uebrigens darf der Katechet sich bei Besprechung und Beleuchtung dieser Motive nicht lange aufhalten, sondern muß möglichst zur narratio eilen.

Von einer guten narratio wird verlangt, daß sie **plena** sei, d. h. nach Augustins eigener Erklärung, die ganze Geschichte der Offenbarung von der Weltschöpfung bis zur Gegenwart umfasse, keine Zeitepoche übergehe oder nur willkürlich einen Theil oder eine Thatsache aus dem ungeheuren Ganzen herausreiße und für sich getrennt zur Darstellung bringe. Augustin begegnet aber auch sogleich dem Mißverständnisse, als wünsche er vollständig die Offenbarungsgeschichte so wiedergegeben, wie sie in der hl. Schrift und Tradition enthalten ist. Nicht so, sondern aus dem Kreise des Anziehendsten und Lieblichsten sollen aus jeder Epoche der göttlichen Geschichte einige Bilder herausgegriffen und dem Katechumenen in all ihrer Erhabenheit so lang als thunlich entrollt und erklärt werden. Flüchtiges Berühren all dieser wunderbaren Thatsachen nützt nichts, nur im Uebergange von einer der ausgewählten Begebenheiten zur andern soll das Da-

---

quo usque sit perducenda narratio; utrum exhortationem aliquam terminata narratione adhibere debeamus an sola praecepta.

[1]) L. c. cp. 5.

zwischenliegende übersichtlich eingereiht werden, um für das Verständniß den Zusammenhang herzustellen. Dabei muß außer der verfügbaren Zeit vorzugsweise berücksichtigt werden, daß die narratio nicht so umfang- und inhaltsreich werde, daß dadurch des Zuhörers Aufmerksamkeit für wichtige Theile zu sehr abgespannt und sein Gedächtniß erdrückt werde. Die Hauptsache besteht hiebei darin, daß bei allen Offenbarungswahrheiten und Thatsachen auf ihren Grund und Endzweck hingewiesen werde, widrigenfalls der ganze Unterricht nutzlos wäre, indem er im Zuhörer weiter nichts als ein leeres sinnliches Vergnügen, oder gar verderbliche Neugier erregen würde. Aber eben so verfehlt wäre es, sich zum genannten Zwecke in der Katechese, zumal in der Anfangskatechese, in schwierige spekulative Erörterungen einzulassen. Der wahre Grund einer Thatsache reicht an sich vollkommen aus, sie allseitig zur Schätzung und Erkenntniß zu bringen. Augustin faßt die ganze Anleitung zur narratio zusammen in den Satz: „Was du erzählst, erzähle so, daß der Zuhörer dadurch zum Glauben, durch den Glauben zur Hoffnung, durch die Hoffnung zur Liebe bestimmt werde."

Nach diesen Regeln kann jedoch nur ein Mann katechesiren, der sich über das Princip aller christlichen Katechisation klar geworden ist. Augustin erkennt als berechtigtes Princip nur die Liebe in ihrer dreifachen Beziehung an. Gottes erbarmungsvolle, sich ewig treue Liebe im Verein mit der Liebe des Katecheten zum ewigen Heile seines Zuhörers, muß diesem so warm ans Herz gelegt werden, daß sie fast unfehlbar das Feuer doppelter Gegenliebe mächtig entflammt. Die Liebe Gottes muß als der rothe Faden erscheinen, der alle Thatsachen der Offenbarungsgeschichte an Christus als das ewig feststehende Centrum anknüpft. Die heilige Geschichte muß vor dem Proselyten dastehen wie eine herrliche lebensvolle Person[1]), deren Haupt Christus, deren auf das Haupt hinweisenden Hände die hl. Patriarchen und Propheten, deren übrigen Körper die katholische Kirche bildet. Kurz, der Zweck der Katechese ist es, welcher ihr todtes, geschichtliches Material zum lebendigen Organismus gestaltet[2]).

---

[1]) L. c. cp. 3. Praemisit J. Ch. in sanctis Patriarchis et Prophetis quandam partem corporis sui, qua velut manu se nasciturum esse praenuntiavit... tamen ipse est caput corporis ecclesiae.

[2]) L. c. cp. 6. Singularum rerum atque gestorum, quae narramus, causas atque rationes reddantur, quibus ea referamus ad finem dilectionis.

Wenn Augustin die Liebe als Princip der Katechese hinstellt, so bricht er damit keineswegs mit der Tradition der kirchlichen Praxis, die das Wesen des Katechumenats in die poenitentia gelegt hat, wie dieß in der Geschichte des Katechumenats uns allerwärts sich gezeigt hat. Denn wie Tertullian, in dessen Schriften der pädagogische Bußcharakter des Katechumenatsinstitutes am schärfsten ausgeprägt ist, den Satz hinstellt: „Prima audientis intinctio est metus integer", so gibt Augustin dem Katecheten die Weisung[1]), auf die Lehre von Gottes strafender Gerechtigkeit müsse die Liebe gebaut werden, weil jene zumeist im Stande sei, die Herzen der Sterblichen mit heilsamer Furcht zu erschüttern, und so der Zuhörer aus Freude, sich von dem geliebt zu sehen, den er fürchtet, diesen in freudiger Zuversicht wieder liebe, und sich scheue, das Mißfallen solcher Liebe zu erregen, selbst wenn er es ungestraft könnte. Den Aufbau der Liebe auf dem Fundament der Furcht hält Augustin für um so natürlicher und leichter, als gerade die Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit meistentheils den Proselyten vermöge, vor ihren Strafen innerhalb der Pforten der Kirche Schutz und Rettung zu suchen.

Mit steter Rücksicht auf diese Motive wählt Augustin die Offenbarungsthatsachen für die narratio aus, sie zu wecken ist seine ganze Darstellung bestrebt, namentlich geht er im zweiten Theil darauf aus, jene durch die narratio geweckten Motive erfolgreich zu bestimmen.

Hatte die narratio vorzugsweise den Glauben an die göttliche Offenbarung und Gegenliebe zu der weltumfassenden Gottesliebe bewirken sollen, so galt es gleich beim Uebergang zum zweiten Theile auf Grund von Glaube und Liebe jene Hoffnung mächtig zu beleben, die schon von Natur in jedes Menschen Brust keimt, die Hoffnung auf Unsterblichkeit. Mit ihr verknüpfte sich ein Stück christlicher Apologie, die Vertheidigung des katholischen Dogmas von der Auferstehung des Fleisches. Diesen Lehrpunkt gleich in die Aufnahmskatechese hinein zu ziehen, erheischten gewichtige Gründe. Auf schwache, unentschiedene Gemüther wirkt bekanntlich nichts gewaltiger als Hohn und Spott. Mit diesem aber wurde vom gebildeten Heidenthum gerade das Dogma von einer Auferstehung des Fleisches im reichsten Maße übergossen. Daher vertheidigte die Kirche diesen Glaubenssatz nicht allein aus-

[1]) L. c. cp. 5.

führlich in dem Lehrstück vom Symbolum, sondern gab gleich dem Proselyten Waffen gegen jenen Spott in die Hand, wie sie seine Fassungskraft vorerst zu benützen verstand. Zudem mußte sich der Kirche jenes Dogma als der geeignetste Prüfstein für die Glaubensbereitwilligkeit des Proselyten empfehlen. An die Lehre von der Auferstehung des Fleisches knüpft Augustin eine gedrängte Hinweisung auf das letzte Gericht, dessen Beschaffenheit und Folgen. So haben wir also eigentlich im zweiten Theile der Aufnahmskatechese zuerst eine kurze Eschatologie. Sie ist mit großem praktischen Verständnisse zwischen die narratio und exhortatio in die Mitte gestellt. In letzterer sollte die Aufnahmskatechese festigen und ermuthigen gegen die Versuchungen und Aergernisse, die dem Katechumenen unausbleiblich bevorstanden, nicht nur von Seite der Heiden, Juden und Häretiker, sondern vielleicht mehr noch innerhalb der Kirche selbst durch die Spreu auf der Tenne des Herrn[1]). Doch soll sich auch hier der Katechet nur auf das Allgemeine beschränken, in eine spezielle Polemik sich nicht einlassen. Denn dieses hieße nicht vor dem Bösen warnen, sondern die Augen des Katechumenen auf Dinge lenken, mit denen er sonst vielleicht kaum bekannt würde. Vielmehr muß der Katechet den Proselyten nur aufmerksam machen, daß Mißstände in der Kirche vorhergesagt seien; wie sie aber recht benützt nicht nur eine reiche Quelle der Belehrung, sondern nach Gottes Zulassung und nach seinem Beispiele in Geduld hingenommen eine sehr heilsame Arznei bilden. Mit diesen Warnungen sollen kurz und würdig zugleich die Regeln eines ordentlichen christl. Wandels verknüpft[2]) und der Zuhörer vor allem gesellschaftlichem Verkehr mit denen gewarnt werden, die seinem sittlichen Fortschritte nachtheilig sein würden. Nicht auf die Namenchristen, sondern auf die wirklichen solle er schauen, an sie sich halten. Wer selbst gut ist, findet auch in der Kirche viele gute Christen[3]). Zum Schluß aber

---

[1]) L. c. cp. 7. Tum instruenda est infirmitas hominis adversus tentationes et scandala, foris adversus gentiles vel Judaeos vel haereticos, intus autem adversus areae dominicae paleam; non ut contra singula perversorum genera disputetur.... sed pro tempore brevi disputandum est, ita esse praedictum, et quae sit utilitas tentationum erudiendis fidelibus et quae medicina in exemplo patientiae Dei.

[2]) Simul etiam praecepta breviter et decenter commemorentur christianae atque honestae conversationis.

[3]) Praenuntiandum est etiam, inventurum eum in ecclesia multos bonos christianos, si ipse esse coeperit.

solle überhaupt zu einem gewissen Mißtrauen gegen die Menschen gemahnt werden, weil man sich in seinem Urtheile über die sittliche Beschaffenheit eines Menschen nur gar zu leicht täusche. Auch der Gerechte kann uns nicht gerecht machen, er soll uns nur durch seine Tugend zur Nachahmung aneifern und die Zuversicht in uns wecken, daß Gott Gleiches auch unserm Bestreben ermöglichen werde[1]).

Ob die angegebenen Stoffe mehr oder minder ausführlich behandelt werden sollen, ob die Katechese länger oder kürzer sein dürfe, darüber mag nach Augustin vor Allem die verfügbare Zeit entscheiden[2]). Zu lang darf sie nicht werden. Einen wohl zu beachtenden Fingerzeig gibt hier vor Allem der Katechizand. Nicht was er nach der Ansicht des Katecheten allenfalls an Belehrung brauchen könnte, sondern vielmehr, was er zu verlangen scheint, muß man ihm bieten[3]). Besondere Rathschläge glaubt Augustin noch über die Behandlung zweier eigenthümlicher Klassen von Proselyten geben zu sollen.

Der Aufnahmskatechese haben sich nämlich auch Proselyten zu stellen, die sich bereits einer gründlichen heidnischen Bildung rühmen können[4]). Solche Männer haben gewöhnlich vor ihrem Schritt

---

[1]) Ad extremum ne spes ejus in homine ponatur sedulo monendus est, quia neque facile ab homine judicari possit, quis homo sit justus et si posset facile, non ideo nobis proponi exempla justorum ut ab eis justificemur, sed ut eos imitantes ab eorum justificatore nos quoque justificari sciamus.

[2]) L. c. cp. 7. Cum occupata sunt tempora vel tua vel eorum, qui te audiunt, breviter agas, cum autem largiora, largius eloquaris.

[3]) L. c. cp. 26. Multum interest, quid auditorum praesentia non solum ferre, sed etiam desiderare se ostendat.

[4]) L. c. cp. 8. Si ad te quisquam venit liberalibus doctrinis excultus, qui jam decreverit esse christ., et ideo venerit, ut fiat, difficillimum omnino est, ut non multa nostrarum scripturarum litterarumque cognoverit, quibus jam instructus ad sacramt. participationem tantummodo venerit. Tales enim non eadem hora, qua fiunt christiani, sed ante solent omnia diligenter inquirere et motus animi sui cum quibus possunt communicare atque discutere. Cum his itaque breviter agendum est et non odiose inculcando, quae norunt, sed modeste perstringendo, ita ut dicamus, nos credere quod jam noverint, illud atque illud; atque hoc modo cursim enumerare omnia, quae inculcanda sunt, ut et si quid noverit eruditus iste, non tanquam a doctore audiat, et si quid adhuc ignorat, dum ea commemoramus, discat.

zur Kirche schon bedeutende selbständige Studien in der heil. Schrift und der theologischen Literatur gemacht, nicht selten auch mit katholischen Laien über ihren Schritt lange discutirt und ihr ganzes Herz aufgeschlossen. Jetzt meinen sie daher gleich unter die Gläubigen eintreten zu können, und so ist ihnen gegenüber die Aufgabe des Katecheten eine sehr schwierige. Augustin gibt den Rath, es bei ihnen mit der Katechese kurz zu machen; man solle sich ja hüten, in gehässiger Neugier, oder aus ähnlichen Gründen die Lücken ihres Wissens bloszustellen, vielmehr ganz bescheiden auftreten, mit einer hohen Meinung von ihren Studien auf dem Felde der Religion zu ihnen sprechen, um auf diese Art herauszubringen, wie es um ihre vermeintliche, vorgeschrittene Erkenntniß stehe. So geschieht es dann, daß ein solcher in Dingen, die er schon weiß, sich nicht einem Lehrer gegenüber fühlt; was er nicht weiß, wird er durch dieses Verfahren am liebsten lernen. Die Frage nach dem Grunde ihres Kommens darf auch bei diesen ohne Schaden für die Katechese kaum fehlen[1]). Hiedurch wird man besonders auch erfahren, aus welchen Schriften sie denn die Kenntniß des Christenthums erlangt haben. Die Katechese hat sich in solchem Falle im Eingange stets mit Erklärungen über die angegebenen Schriften und Schriftsteller zu befassen. Sind es kanonische Schriften, so ist der Katechizand über ihre Entstehung und ihren Zweck aufzuklären, damit der rauhe Stil, welcher dem rhetorisch gebildeten Manne hier aufstößt, entschuldigt werde und sie für ihn um so mehr Interesse bieten. Waren die Bücher von kathol. Männern abgefaßt, so soll man ihnen freudig den gebührenden Beifall zollen. Der hl. Augustin verlangt hier von dem Katecheten eine bedeutende Kenntniß der theologischen Literatur, nicht nur der kirchlichen, sondern eben so gut auch der häretischen. Sind nämlich unglücklicher Weise dem Proselyten häretische Werke unter die Hände gerathen und hat er sich ihre Ansichten bereits als richtig angeeignet, so soll ihm die Autorität der kathol. Kirche, ihrer gelehrten Männer und deren Schriften entgegen gehalten und zum Maßstabe vorgelegt werden. Er ist dabei aufmerksam zu machen auf die Genesis und Quellen der Häresie und das stolze, arrogante Gebahren der Häretiker, sowie auf den Unterschied zwischen

---

[1]) Nec ipse sane inutiliter interrogatur quibus rebus motus sit, ut velit esse christ., ut si libris ei persuasum esse videris, de his aliquid in principio loquaris.

einem solchen und einem kathol. Schriftsteller, der aus menschlicher Schwachheit in Irrthum gerathen ist. Demüthige Bescheidenheit, milde Beurtheilung des Irrthums wird hier dringend eingeschärft, damit auch der Proselyte diese nothwendigen Tugenden üben lerne.

Einer eigenthümlichen Behandlung will dann zweitens Augustin die einseitig philologisch-rhetorisch Gebildeten gewürdigt sehen[1]). Solche verlangen gerade wegen der Einseitigkeit ihrer Bildung ein ungewöhnliches Maß pädagogischer Klugheit vom Katecheten. Denn der sehr relative Vorzug sprachlicher Correktheit und Urbanität kann sie nur zu leicht hinreißen zu stolzem Spotte auf jeden, der eine minder geübte Zunge oder gar eine nach den Regeln der Grammatik inkorrekte Sprache hat. Solche Männer zählten aber gerade damals nicht etwa nur die niedrigern Stufen des afrikanischen Clerus, selbst Bischöfen fehlte feines grammatisches Verständniß der lateinischen Sprache[2]) und sie boten so der fraglichen Klasse von Katechumenen Anlaß, sich an ihrem Clerus zu stoßen und beim Gottesdienste nicht nur den eigenen Nutzen und Vortheil, sondern noch die Andacht anderer zu stören. Namentlich aber war für solche ein sehr bedenkliches Verhältniß zur heiligen Schrift, dem damals wichtigsten religiösen Bildungsmittel für jeden Christen, zu befürchten. Damit diese Gefahr möglichst beseitigt würde, räth Augustin, einen solchen Proselyten in der Aufnahmskatechese auf den tiefen Sinn der heiligen Schriften, besonders auf den allegorischen, aufmerksam zu machen. Zu diesem Zweck möge der Katechet in der narratio Stücke aus der Schrift, die ihrem Wortlaute nach sehr wenig ansprechen, allegorisch erklären. Bringe man es so in Verbindung mit einer eindringlichen Mahnung dahin, daß sie die hl. Schriften in der rechten Stimmung hören, dann würden sie auch an der liturgischen Sprache weniger Anstoß nehmen. Man möge ihnen nur an's Herz legen, sie müßten in christlicher Demuth lernen, auf jene nicht geringschätzig herabzusehen, die sie weit sorglicher sittliche als sprachliche Fehler vermeiden sehen, und sie sollten nicht mehr die

---

[1]) L. c. cp. 9. Sunt quidam de scholis usitatissimis grammaticorum oratorumque venientes.

[2]) Non irridebunt, si aliquos antistites vel ministros ecclesiae forte animadverterint, vel cum barbarismis et soloecismis Deum invocare, vel eadem verba, quae praenuntiant, non intelligere.

fertige Zunge einem reinen Herzen vorziehen. Augustins Erfahrung hält es für unumgänglich nothwendig, solchen in der Aufnahmskatechese die Ueberzeugung beizubringen, der Sinn müsse dem Wortlaut vorgezogen werden, wie der Geist dem Körper.

Die Aufgabe eines Katecheten erscheint nach den hier gegebenen Regeln durchaus nicht leicht. Ihren Anforderungen vermochten nicht eben viele zu genügen und so handelte die Kirche gewiß sehr klug, wenn sie dem Proselyten selbst die Wahl eines Katecheten frei gab und nicht bestimmte Klassen des Clerus mit der Katechisation beauftragte. Doch dürfen wir keineswegs annehmen, sie habe sich um die Katecheten überhaupt nicht bekümmert. Im Gegentheil verlangte sie von jedem, der dieses hochwichtigen Amtes walten wollte, eine sorgfältige Kenntniß der christl. Wahrheit, die entsprechende rhetorische Bildung und ganz besonders eine hohe sittliche Vollkommenheit[1]). Waren diese Eigenschaften bei einem Laien zu finden, so konnte selbst ein solcher für den ersten Unterricht, in manchen Kirchen wenigstens, den Katecheten abgeben. In Karthago scheint die katechetische Funktion gern in den Händen eines Diakons gesehen worden zu sein. Pflanzte sich die Kette in lauter so tüchtigen Gliedern von Deogratias[2]) bis Ferrandus (in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts) fort, so war die karthagische Kirche glücklich zu preisen; denn diese beiden verbanden mit dem erforderlichen Wissen einen höchst rühmlichen Eifer für fruchtbringende Unterweisung der Katechumenen. Des letztern Tüchtigkeit beweist sein Brief an Fulgentius, der erstere aber sagt selbst von sich, daß zu ihm oft solche, die für die Aufnahme in den Katechumenat den ersten Unterricht wünschten, gebracht wurden, weil ihm nach der allgemeinen Meinung eine reiche Fülle religiösen Wissens und anziehender Gewandtheit im Vortrage zur Verfügung stand[3]).

Die Forderung rhetorischer Fähigkeit und die ganze Theorie

---

[1]) Const. apost. l. VIII., cp. 32. *Ὁ διδάσκων, εἰ καὶ λαικὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνὸς διδασκέτω.*

[2]) Cfr. Augustin. de catech. rud. cp. 1.; Ferrandus ep. ad Fulgentium.

[3]) L. cp. 1. Saepe ad te adducuntur, qui fide christiana primitus imbuendi sunt, eo quod existimeris habere facultatem uberem et doctrina fidei et suavitate sermonis.

Augustins, hauptsächlich aber seine zwei Musterkatechesen zeigen uns, daß die Unterrichts-Methode die akroamatische war. Die vorkommenden Fragen sind nicht belehrender Natur, sondern der Katechet informirt sich durch dieselben nur über das Maß und die Art des Unterrichts-Bedürfnisses seines rudis. Ja selbst bei der bevorzugten Klasse der Gebildeten ist das Verfahren im Grunde akroamatisch, obwohl es hier mehr die Form eines Dialogs annimmt. Aber diese akroamatische Katechese unterscheidet sich deßungeachtet bedeutend von der Homilie. Der Katechet hat nicht nur an die ihm bekannt gewordenen Motive zur Bekehrung seines Zuhörers anzubinden, sondern er hat auch alle Aufmerksamkeit darauf zu verwenden, ob auf diesen die Katechese wirklich den zu hoffenden Eindruck mache, ob ihr Zweck während des Vortrags sichtbar zur vollen Frucht reife. In der Regel gab während des Vortrags der Proselyte seine Zufriedenheit und Zustimmung durch Worte oder wenigstens durch Gesten und seine äußere Haltung kund. Geschah dieses nicht, so war es für den Katecheten ein sehr schlimmes Zeichen, und er hatte Alles aufzubieten, solche Kundgebungen des Erfolges zu provociren[1]). Bemerkte er, daß nur natürliche Schüchternheit sie zurückhalte, dann war es seine Sache, durch zärtliche Aufmunterung und brüderliche Hingabe dieses Hinderniß zu beseitigen, den Katechumenen zu fragen, ob er ihn verstehe, und ihn zu ermuthigen, daß er sich frei und unerschrocken augenblicklich gegen Alles Gegenbemerkungen erlaube, was ihm nicht wahr oder nicht richtig ausgedrückt erscheine. Hat sich der Katechet wirklich etwas ungenau oder der Wahrheit nicht ganz getreu ausgedrückt, so soll er sich von den anwesenden Zuhörern oder seinem Katechumenen corrigiren lassen, ohne die nöthige Ruhe und Sanftmuth zu verlieren. Handelt es sich aber um einen Irrthum oder schweres Verständniß von Seite des Zuhörers, weil etwa das Vorgetragene gegen seine bisherigen Ansichten oder Gewohnheiten verstößt, so soll der Katechet durch eine reiche Fülle von Vernunft- und Autoritätsgründen den Irrthum zu heilen suchen, wenn eine Heilung irgendwie möglich ist. So konnte also der akroamatische Unterricht jeden Moment Unterbrechungen erleiden, ja mußte dieses sogar in den meisten Fällen.

Die Aufnahmskatechese war nicht etwa für gewisse Zeiten und Tage bestimmt[2]), sondern zu jeder Stunde, wenn bereits gläubige

---

[1]) L. c. cp. 13.

[2]) L. c. cp. 10. Nonnunquam avertimur ab aliqua re, quam desi-

Angehörige oder Freunde einen Heiden als Bürgen zu einem der Katechisation Fähigen brachten, mußte dieser sogleich zu Diensten sein, was die Schwierigkeiten des Unterrichts in vielen Fällen erhöhte. Nicht Mangel der nöthigen Fassung und Ruhe, nicht ein angenehmes anderes Geschäft, ja nicht einmal ein vielleicht nothwendigeres, gestattete in der Regel eine Aufschiebung: „Veni, loquere" hieß es einfach und eine Gegenrede oder Entschuldigung scheint nach Augustins Aeußerungen unzulässig gewesen zu sein. Aus der eben angeführten Aufforderung an den Katecheten ist es uns auch klar, daß nicht etwa für gewöhnlich in seiner Wohnung der Unterricht gegeben wurde. Dieses war wohl manchmal gar nicht möglich. Denn ließ sich auch in der Regel jeder einzelne zum Katecheten führen, so konnte es doch wohl vorkommen, daß zwei und mehrere zugleich um seinen Unterricht nachsuchten. Rechnet man dazu die Fürsprecher, Bürgen und vielleicht auch noch sonstige Zuhörer[1]), so konnte ein geräumiger Ort für die Katechese nöthig werden. Der Umstand ferner, daß sogleich die liturgischen Aufnahmsakte an den Vortrag sich anschlossen, macht es sehr wahrscheinlich, daß man in einem Theile der Kirche, vielleicht im Vestibulum, die Katechese abhielt. Dafür spricht noch etwas. War nämlich Zeit und Bedürfniß für eine länger dauernde Katechese vorhanden, so sollte nach Augustins Rath der Katechet seinen Zuhörer sitzen lassen, wenn sich irgend eine Gelegenheit dazu bot[2]). Es habe ihm, erwähnt er nun, sehr gut gefallen, daß in einigen überseeischen Kirchen (also in Italien) nicht nur die Kirchenvorsteher sitzend predigten, sondern auch das Volk sich setzen lassen. Wir werden nun wohl aus dem bisher Angeführten und einer andern Stelle, wo er wieder die Zuhörer nur stehen lassen will, wenn sich zum Sitzen ein passender Platz nicht bietet[3]), mit guten Gründen be-

---

deramus agere, et cujus actio aut delectabat nos aut magis nobis necessaria videbatur, et cogimur aut jussu ejus, quem offendere nolumus aut aliquorum inevitabili instantia catechizare aliquem.

[1]) L. c. cp. 1. Conquestus es, ut tibi ipse esses fastidio nedum illi, quem imbuebas loquendo et caeteris, qui audientes aderant.

[2]) L. c. cp. 13. Cum audiunt unus aut duo aut pauci, periculose loquimur stantibus. — Fiat, ubi decenter fieri potest, ut a principio sedens audiat.

[3]) L. c. cp. 13. Si consessui locus non est aptus stantes audiant.

haupten dürfen, der Ort für Abhaltung der Aufnahmskatechese sei die Kirche gewesen, denn in den Kirchen Afrikas fehlt ja eben nach Augustin die Einrichtung zum Sitzen.

Ist Aufmerksamkeit des Zuhörers das erste Erforderniß für einen guten Vortrag von Seite des Katecheten, wie für einen nachhaltigen bedeutenden Erfolg seiner Katechese, dann begreifen wir dieses kluge Mahnen Augustins, für Sitzgelegenheit zu sorgen. Denn es gehört ein gesunder Körper und ein großer Eifer dazu, mit Nutzen und Frucht einem Vortrage stehend anzuwohnen, der solche Zeit beansprucht wie Augustins größere Musterkatechese[1]). Augustin selbst war es einmal begegnet[2]), daß ein rudis seinen Vortrag verließ, weil er so lang dauerte, daß er vor Müdigkeit nicht mehr stehen konnte. Seitdem hatte er gelernt, vorsichtig zu sein. Er ließ den Zuhörer nicht blos sitzen, sondern wo es anging oder durch Umstände geboten war, hielt er einen Vortrag, der nicht ein Sechstel des eben Besprochenen ausmachte, wie seine zweite Musterkatechese zeigt. Ist jedoch eine längere Katechese für den Proselyten unerläßliches Bedürfniß, dann schickt ihn Augustin nicht etwa weg, wenn er merkt, daß er wegen zu großer Ermüdung nicht mehr gehörig aufmerkt, sondern er gibt ausgedehnte Rathschläge, wie sich in solchem Falle der Katechet zu verhalten habe. Ist Ermüdung des Zuhörers Schuld an seiner Erschlaffung, so soll ihm der Katechet einen Stuhl anbieten oder ihn unter Umständen selbst zum Sitzen nöthigen. Kennt er die Ursache nicht, dann soll er sich nach ihr erkundigen, und falls es irgend eine Sorge ist, die plötzlich die Seele seines Katechumenus occupirt, so soll er durch einen passenden Scherz oder eine heitere Episode die Aufmerksamkeit wieder aufzufrischen suchen. Nach den Ursachen der Störung hat an Stelle der heitern Episode eine zu treten, die in hohem Grade Staunen, Bewunderung oder Schmerz hervorruft. Aber diese Episoden müssen kurz sein, damit sie nicht, statt zu heilen, das Uebel verschlimmern. Man hat dann auch die noch übrige Katechese möglichst zu beschleunigen und kann selbst dem Katechumenen ihren baldigen Schluß in Aussicht

---

[1]) Derselbe umfaßt 13 Seiten (Großoktav) kleinen Druck (nach Höfling) oder 40 Seiten 8. mittlern Druck (nach Roth's Ausgabe dieser Schrift).

[2]) L. c. cp. 13. Pudore non dicit, cur eat et imbecillitate stare non sinitur. Expertus haec dico. Nam fecit hoc quidam, cum eum catechizarem, homo rusticanus; unde magnopere praecavendum esse didici.

stellen. Gelingt es einem Katecheten, die Rathschläge Augustins genau zu befolgen, welche sich speciell auf die Person des Lehrers beziehen, so ist an seinen gedeihlichen Erfolgen nicht zu zweifeln. Als Haupterforderniß für den Katecheten bezeichnet nämlich Augustin die hilaritas[1], d. i. nach seinen eigenen Worten[2], das Vermögen und die Kunst, edere serenum jocundumque sermonem. Mit dem Reichthum des Glaubens und der Liebe von Gott ausgestattet, soll der Katechet als dessen Almosenier mit Freude und Lust von diesen Schätzen austheilen. Dem stehen aber nicht geringe Schwierigkeiten im Wege. Daß zu jeder Stunde sich der Katechet als „dator hilaris" bewähre[3], ist zumeist durch die Gnade dessen bedingt, der einen solchen Geber liebt und die Gabe so fordert; daher darf der Katechet es nie unterlassen, den Herrn in sein Herz herabzurufen und den Erfolg seiner Arbeit in seine Hände gelegt zu denken.

Mit staunenswerthem psychologischem Scharfblick kennzeichnet nun Augustin die gefährlichen Quellen des taedium animi gegen das Katechisiren und gibt treffliche Fingerzeige, sie zu verstopfen oder sonst unschädlich zu machen. Obwohl die dießbezüglichen Anweisungen eigentlich der Geschichte der Katechetik angehören, glauben wir sie doch der Hauptsache nach hier anführen zu sollen, weil sie auch für historische Beleuchtung der Katechese sehr geeignet sind.

Weil der Katechet Vertheiler des reichen Schatzes göttlicher Offenbarungswahrheit ist, so muß er stets mit warmer Begeisterung und heiterer Ruhe vor den Bittenden erscheinen. Sein Wahlspruch muß sein[4]: Hilarem datorem diligit Deus (II. Cor. IX. 7). Aber da wird das erste Erforderniß für ihn sein, daß er wirklich im Besitze jener Güter sei, die andere sich von ihm erbitten wollen. Ist dieses der Fall, dann soll er die Schätze des Glaubens und der Wahrheit

---

[1]) L. c. cp. 2. Ut gaudens quisque catechizet (tanto enim suavior erit, quanto magis id potuerit) ea maxima cura est.

[2]) L. c. cp. 14.

[3]) Cp. II, 4. Si enim in pecunia corporali hilarem datorem diligit Deus, quanto magis in spiritali? Sed haec hilaritas ad horam ut adsit, ejus est misericordiae, qui ista praecepit.

[4]) L. c. cp. 10.

auch so austheilen, daß sie wirklich als Gottes Eigenthum erscheinen, ohne Eigenliebe und Selbstzufriedenheit. Dieser Gefahr wird er nicht unterliegen, wenn er gleich dem hl. Augustin an dem Vorsatze fest hält: „Alles was ich von göttlicher Offenbarung erfaßt habe, sollen meine Zuhörer eben so wie ich verstehen lernen." Denn die Ausführung dieses Vorsatzes ist mit gewaltigen Schwierigkeiten verbunden, die um so unüberwindlicher scheinen, je größer und reicher der eigene Schatz göttlicher Erkenntniß ist. Diese Schwierigkeiten drohen jeden Augenblick die hilaritas zu trüben, von der doch die Beliebtheit des Katecheten ganz und gar bedingt ist. Augustin handelt daher durch volle fünf Kapitel seiner Schrift über die nothwendigen Requisiten für diese hilaritas. Deogratias hatte sich beklagt, daß ihm der sprachliche Gedankenausdruck in seinen Katechesen jederzeit mißfalle und ihn zur Katechese unaufgelegt mache. Augustin bekennt, daß es ihm fast jederzeit so ergehe. Allein wenn auch Augustin dieß zum Theil allerdings darin begründet sieht, daß die Sprache religiöse Gedanken und Empfindungen überhaupt schwer und ungenügend darzustellen wisse, so liegt nach seiner Erfahrung der Hauptgrund jenes Mißbehagens doch zunächst darin, daß gerade der im religiösen Erkennen und Forschen weit Vorgeschrittene nur dem eigenen Bedürfnisse Rechnung zu tragen sich versucht fühle, während er mit Unlust über ihm längst Bekanntes spreche, zumal wenn dieses häufig und über dieselben Stoffe zu geschehen habe. Da sei es nun Pflicht des Katecheten, zu bedenken, daß es sich hier darum handle, einen Menschen vom schrecklichen Tode des Irrthums ins Leben des Glaubens hinüberzuführen. Die Wichtigkeit und Erhabenheit einer solchen Aufgabe kann keinen kalt lassen, wenn er ihr auch wieder und wieder unterliegen muß. Denn der Zuhörer ist jedesmal neu und hat einen warmen, gediegenen Unterricht gerade so nothwendig, als alle die Vielen, die wir schon vor ihm mit freudiger Begeisterung unterrichtet haben. Ja die rechte Liebe und der wahre Eifer für die Gotteserkenntniß merkt bald, daß beim alltäglichsten Unterrichte immer noch etwas für den Katecheten selbst zu lernen ist. Es liest sich begeisternd, was Augustin bei dieser Gelegenheit aus seiner eigenen Erfahrung mittheilt[1]) und gibt zugleich ein Bild seiner ausgedehnten katechetischen Wirksamkeit: „Meine Seelenstimmung ist stets eine verschiedene, je nachdem ich einen Katechumenen vor mir

---

[1]) L. c. cp. 15.

sehe. Es kommen aber Gebildete, Ungebildete, Einheimische, Fremde, Reiche, Arme, Privatpersonen, Leute in Ehrenstellen, Beamte, Angehörige dieses und jenes Stammes, Alters oder Geschlechtes, aus dieser oder jener Sekte, aus den verschiedensten Irrthümern. Immer aber lasse ich mir meinen Vortrag von Anfang bis ans Ende von dieser mannigfachen Seelenstimmung normiren." Daß ein Katechet sich dieses ausgezeichnete Zeugniß geben kann, erfordert freilich nicht gewöhnliche Mühe und Selbstverläugnung. Ein guter Theil der Katechumenen macht durch seine Theilnahmslosigkeit oder Stumpfsinnigkeit den glühendsten Eifer erkalten. Soweit darf es aber der Katechet nicht kommen lassen, sonst ist seine Mühe und damit eine Seele verloren. Er muß in erbarmender Liebe sich wenigstens so lange warm erhalten, bis er dem Proselyten mit kurzer Fassung des Uebrigen wenigstens die Hauptpunkte: von der Einheit der katholischen Kirche, den Versuchungen, dem christlichen Wandel und dem künftigen Gerichte in ergreifender Weise vorgetragen hat. Für einen Derartigen soll der Katechet mehr zu Gott als von Gott zu ihm reden.

Eine große Gefahr verstimmt zur Aufnahmskatechese zu kommen, lag für den Katecheten jener Zeit besonders darin, daß er augenblicks, ohne nähere Vorbereitung, oft von anderweitigen, häufig angenehmeren Arbeiten sich der Katechese zu stellen hatte. Abgesehen von der Vergegenwärtigung des Princips aller Katechese, muß sich der Katechet in diesem Falle vorstellen, er könne ja doch nicht mit Bestimmtheit angeben, welches Geschäft eben für ihn nützlicher und gelegener sei. Zerstört auch der unvorhergesehene Ruf zur Katechese die ganz wohlberühmte Tagesordnung, so darf uns diese Störung keineswegs verstimmen. Niemand ordnet sein Tagewerk besser, als wer bereitwilliger ist zu unterlassen, woran ihn ein göttlicher Auftrag verhindert, als er auszuführen trachtet, worauf er mit menschlichem Denken sinnt. — Ferner war der Ruf zur Aufnahmskatechese mit dem Uebelstande verknüpft, daß der Katechet nicht mehr Zeit hatte, sich noch etwas durch geeignete Lektüre oder Aehnliches vorzubereiten. Auf nicht wenige mußte dieses höchst peinlich wirken, zumal wenn sie noch nie Gelegenheit gehabt hatten, in diesem Fache Mustergültiges zu sehen und zu hören. Allein Augustin heißt diesen mißlichen Umstand nicht so hoch anschlagen. Eine geeignete Lektüre, und was zur Weiterbildung die Hauptsache bleibt, das Anhören einer solchen Katechese bei tüchtigen Katecheten leistet viel bessere Dienste, wenn man sich zuvor ohne diese

Hilfsmittel versucht und kennen gelernt hat, in welchen Punkten man eines Musters und Vorbildes bedürfe. Das beste Mittel zur fruchtbaren Katechese unmittelbar vor deren Abhaltung sei jedenfalls das Gebet um die göttliche Einsprache. Dieses werde der Katechet mit größerem Vertrauen sprechen, wenn er sich auf Gott allein angewiesen sehe und nicht zuvor noch zu zweifelhaften Hilfsmitteln seine Zuflucht nehmen könnte.

Damit glauben wir aus dem reichen Schatze von Augustins Theorie der Katechese das für die Zwecke vorliegender Schrift Dienlichste ausgehoben zu haben. Aber sie enthält ein so reiches Material von Anleitungen, die auch heute noch sich praktisch erweisen, daß wir sie jedem Katecheten zu gründlichem Studium empfehlen müssen. Bevor wir einen Schritt weiter gehen und untersuchen, wie man denn die zweijährige Katechumenatszeit ausgefüllt habe, müssen wir noch eine andere für die Kenntniß der Katechese des Alterthums merkwürdige Schrift betrachten.

2. Der λόγος κατηχητικός des Gregor von Nyssa.

Diese Schrift will nach den eigenen Worten des Verfassers ebenfalls eine Theorie der Katechese sein[1]), jedoch, wenn man will, in einem viel weitern Sinn, als Augustins Buch, das einzig den rudis im Auge hat. Gregor von Nyssa bestimmte zur Anleitung für gedeihliche Katechesiekunst die Wahrnehmung, daß die Katecheten seiner Zeit den mancherlei Vorurtheilen und angebornen oder eingelebten Irrthümern, mit welchen Proselyten aus den verschiedensten Motiven zur Schwelle der Kirche kamen, nicht in der rechten Weise zu begegnen wußten. Er hält ihnen daher den Grundsatz vor: Nicht das gleiche Maß, die gleiche Art von Unterricht paßt für alle Katechumenen, sondern den verschiedenen Religionssystemen, aus denen sie zur Kirche kommen, muß man die Katechese anpassen. Der Katechet soll wohl bei allen das gleiche Ziel im Auge haben, aber er darf nicht allwegs

---

[1]) Ὁ τῆς κατηχήσεως λόγος ἀναγκαῖός ἐστι τοῖς προεστηκόσι τοῦ βίου τῆς εὐσεβείας.

die gleichen Mittel anwenden, dahin zu kommen[1]). Denn in andern Vorurtheilen ist der Jude, in andern der Hellene, in den verschiedensten das bunte Heer der Häretiker befangen. Sind solche Vorurtheile schwere Krankheiten, von denen die Katechese heilen soll, so hat man nach der allgemeinen Regel das Heilmittel der Krankheit entsprechend auszuwählen[2]). Vorerst müssen aber bei jedem wissenschaftlichen Unterrichtsgange gewisse Fundamente und vernunftgemäße Voraussetzungen hingestellt werden, damit vermöge der beiderseits vereinbarten Prämissen in der Folge die richtigen Gedanken klar hervortreten können.

Hier handelt es sich also nicht wie bei Augustin und in den apostolischen Constitutionen um eine akroamatische Katechese in einem der Religionsgeschichte angepaßten Gange, sondern um ein rein dialektisches und zwar tief spekulatives Lehrverfahren. Daraus ergibt sich von selbst, daß Gregor ausschließlich Katechumenen von feiner, philosophischer Bildung im Auge gehabt haben müsse, um für ihren Unterricht die leitenden Principien aufzustellen. Sie allein sind einer solchen Behandlung fähig. Das wird uns um so klarer werden, wenn wir Gregors Theorie ein Stück weiter verfolgen. Zuerst zeigt er, wie man mit einem Hellenen zu verfahren habe. Vor Allem wird man an einen solchen die Frage stellen, ob er ein göttliches Wesen annehme oder sich zum Atheismus bekenne. Ist letzteres der Fall, so hat man ihn durch Hinweis auf die weise Einrichtung und vernünftige Anordnung des Weltganzen zum Geständniß zu führen, es offenbare sich in dieser Thatsache eine gewisse alles überragende Macht. Nimmt er dagegen ein göttliches Wesen an, so ist er durch den entsprechenden dialektischen Proceß zur Anerkennung der Vollkommenheit dieses göttlichen Wesens zu bestimmen; von da kann er dann leicht zur Annahme der Einheit Gottes gebracht werden. Bei dieser Aufgabe gilt es nur die Klippe des Judaismus zu vermeiden. Zu diesem

---

[1]) L. c. cp. 1. *Οὐ μὴν ὁ αὐτὸς τῆς διδασκαλίας τρόπος ἐπὶ πάντων ἁρμόσει τῶν προσιόντων τῷ λόγῳ, ἀλλὰ κατὰ τὰς τῶν θρησκειῶν διαφορὰς μεθαρμόζειν προσήκει τὴν κατήχησιν, πρὸς τὸν αὐτὸν μὲν ὁρῶντας τοῦ λόγου σκοπὸν οὐχ ὁμοιοτρόπως δὲ ταῖς κατασκευαῖς χρωμένους κ. τ. ε.*

[2]) L. c. *Κατὰ γὰρ τὸ εἶδος τῆς νόσου καὶ τὸν τρόπον τῆς θεραπείας προσαρμοστέον χρὴ τὸν λόγον ἀρχάς τινας καὶ προτάσεις εὐλόγους ἐφ' ἑκάστης διαλέξεως προβαλλόμενον ὡς ἂν διὰ τῶν παρ' ἀμφοτέροις ὁμολογουμένων ἐκκαλυφθείη κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἡ διάνοια.*

Zwecke muß der Katechet die Proselyten anderswo fassen. Sie werden nicht behaupten können, das göttliche Wesen sei ἄλογον. Dagegen dürften sie leicht auf die Vorstellung verfallen, der göttliche λόγος sei dem unsrigen gleichartig. Von diesem Gedanken müsse man den Katechumenen zu einer höheren Vorstellung vom göttlichen λόγος hinleiten. Nothwendig folge aus der Annahme eines λόγος Gottes, daß derselbe der göttlichen Natur entsprechen müsse. Da aber Gottes Natur die menschliche unendlich überrage, so werde ein Gleiches auch in Bezug auf den λόγος gelten. Durch strenges Festhalten an der Analogie Gottes und des menschlichen Geistes, sowie durch die gehörige streng nebenher gehende Unterscheidung der beiderseitigen Prädikate werde so der Grieche rein auf dem Wege vernünftigen Denkens zur Anerkennung der kirchlichen Logoslehre gebracht werden können.

In gleicher Weise werde ein rechter Begriff vom heiligen Geiste beizubringen sein. Man solle nur unverrückt auf gewisse im Menschenwesen sich vorfindende Schatten und Analogien schauen und stets die bereits vereinbarten Resultate zum Weiterbau beiziehen.

Die Schrift kommt also auffallender Weise hier gar nicht zur Geltung, kein kirchlicher, nur ein Vernunftglaube wird bezweckt. Gregor gesteht selbst das Mangelhafte und Einseitige eines solchen Sieges zu[1]), aber er hält es für einen hinreichenden Gewinn, dem Katechumenen dargethan zu haben, daß die eine göttliche Substanz sich nicht in mehrere göttliche Wesen zertheilen lasse. Damit sei schon ein schönes Maß wahrer Gotteserkenntniß gewonnen, wenn sich auch durch die Vernunft die unaussprechliche Tiefe des Mysteriums nicht spekulativ ergründen lasse. Gregor erwartet eben nur dann eine erwünschte Frucht der Katechese, wenn jeder so behandelt wird, wie seine Individualität es verlangt. Dieser Grundsatz fand für die Aufnahmskatechese, wie wir sahen, allerwärts Anerkennung, aber so stark huldigt ihm kein Lehrer der alten Kirche, wie unser Gregor.

Welches bedeutende Gewicht er aber der hl. Schrift im katechetischen Unterricht zuerkennt, beweist seine Ansicht, daß es keine besondere Schwierigkeiten haben werde, Juden für die Annahme eines dreieinigen Gottes zu gewinnen[2]). Sie könnten leicht durch Zeugnisse

---

[1]) L. c. cp. 3.

[2]) L. c. cp. 4.

ihrer heiligen Schriften stumm gemacht werden, besonders durch das eine Wort Davids: Durch den λόγος des Herrn sind die Himmel gefestigt und durch das πνεῦμα seines Mundes ihre ganze Macht. Eine gründliche Erklärung dieser Stelle, wie sie Gregor versteht, kann nach seiner Ansicht ihren Zweck nicht verfehlen. Glaubt nun auch Gregor, die Heiden durch Vernunftbeweise[1]), die Juden durch die Schrift zum Trinitätsglauben bestimmen zu können, so entgeht es ihm doch nicht, daß beide Theile in der kirchlichen Auffassung von der Manifestationsweise der göttlichen Personen in der Oekonomie des Heilsrathschlusses und vorzüglich in der Erlösungslehre etwas Unglaubliches und Ungeziemendes sehen werden. Streng an die bereits vereinbarten Schlüsse sich haltend, zeigt daher Gregor, wie von dem Dogma der Menschwerdung und Erlösung jeder Vorwurf der Gottesunwürdigkeit und absurden Unmöglichkeit zurückzuweisen sei. Zu diesem Beweise kann unser Lehrer auch den Heiden gegenüber die Schrift nicht weiter entbehren. Zwar beweist er noch aus der Vernunft, daß die Welt Schöpfung des λόγος sei, oder vielmehr, er leitet dieß nur als Consequenz aus seiner Definition von λόγος her; deßgleichen vermag er noch aus dem bisher Erörterten zu schließen, daß die Welt in Folge dieses Princips, im Ganzen wie in allen Theilen gut sein müsse. Gilt es aber den Zweck der Welt und die ursprüngliche Ausstattung und Stellung des Menschen darzulegen, so gibt es zuletzt keine andere beweiskräftige Autorität mehr als die göttliche Offenbarung. Auf diese allein kann er sich ferner stützen, wenn es sich darum handelt, für das Verständniß der Erlösungslehre die Wahrheit und Thatsache vom Falle des Menschen darzulegen[2]). Auch den Fall Satans oder den Ursprung des Bösen, als einen weitern wichtigen Faktor für das rechte Verständniß der Erlösung, unterzieht Gregor an der Hand der Schrift und von ihrem Wirken geleitet einer dialektischen Erörterung. Er läßt dann die Frage aufwerfen, wenn Gott den Fall des Menschen vorauswußte, warum er ihn gleichwohl geschaffen habe, da es doch scheinbar besser sein dürfte, er wäre nicht ins Dasein gerufen. So, meint er, werde zuvörderst ein Manichäer fragen[3]). Dieser wird widerlegt durch die spekulative Theorie vom Wesen des Bösen, als von einem

[1]) L. c. cp. 5.

[2]) L. c. cp. 6.

[3]) L. c. cp. 8.

Nichtseienden und durch die Lehre von der menschlichen Freiheit. In der Freiheit findet er außerdem eine Antwort auf die Frage, welche er nach seiner Apologie des kirchlichen Glaubens an die Erlösung aufstellen läßt, warum nicht alle Menschen zum Heile gelangen[1]), wenn die Erlösung allen gegolten habe. Nachdem Gregor gezeigt, daß Christus sterben mußte, weil er geboren werden wollte, führt ihn dieses Thema zur Besprechung der Lehre von der Taufe[2]). Die Bedenken gegen die Kraft und Wirksamkeit der Taufe sollen paralysirt werden durch den Hinweis auf das eben so Unbegreifliche und Geheimnißvolle der natürlichen Geburt. Diese dialektischen Einwürfe gegen die Wirksamkeit der Taufe und ihre Widerlegung beschäftigen Gregor durch mehrere Kapitel. Dann geht er über zur Lehre von der Eucharistie. Er will aber in dieser Schrift eben nur so viel von den Mysterien reden als der Täufling zu wissen braucht, von wem er wiedergeboren wird und was für ein Wesen er durch diesen Akt werde, wenn er sich demselben nach rechter Bereitung des Herzens unterziehe. Schließlich sagt er, man möge ihm durchaus nicht die Ansicht beimessen, als sei mit dem katechetischen Unterricht allein alles schon gethan. Nur wenn zu der Berichtigung aller falschen Ansichten die erforderliche sittliche Umgestaltung trete, werde unsere Natur überhaupt eine Umwandlung zum Bessern erfahren. Man müsse darum immer hinweisen auf die Belohnungen, welche einem Leben nach der katholischen Lehre in Aussicht stehen, aber eben so kräftig Strafen derer betonen, welche bei richtiger Erkenntniß doch dem Fleisch und der Welt dienen.

Wir haben von der 40 Kapitel umfassenden Schrift nur so viel bieten zu dürfen geglaubt, als für die Geschichte des Unterrichts von wesentlichem Belange ist. Gregor will nur jenen Lehrern eine gedeihliche Anleitung geben, denen das schwierige Geschäft obliegt, Männern Führer zur Wahrheit und zur Quelle des Heiles zu werden, die voll tief spekulativen Geistes, mit kritischer Vernunft bereits allerwärts die Wahrheit suchten und nirgends finden konnten. Gnostische Häretiker sind es insbesondere, deren Gewinnung für die Kirche er unterstützen möchte. Solchen gegenüber ist natürlich Augustins Grund-

---

[1]) L. c. cp. 30.

[2]) L. c. cp. 32.

satz[1]): „In catechizandis rudibus tristissima via tenenda est" nicht am Platze; sie sind keine rudes in seinem Sinne. Uebrigens sind die Grundsätze, die Augustin für Behandlung der Gebildeten aufstellte, mit denen Gregors sehr verwandt. Würde Augustin in seiner Theorie sich nicht auf die Aufnahmskatechese beschränkt haben, er hätte für den ferneren Unterricht kaum einen anderen Weg vorgeschlagen als Gregor. Gewissermassen ergänzen sich die beiden Theorien. Denn Gregor berücksichtigt nicht speciell die Aufnahmskatechese, sondern die Katechisation überhaupt; nur hat er ein bestimmtes Publikum im Auge, nämlich Leute, von denen Augustin sagt, daß sie eigentlich nur gekommen seien, um zu den Sakramenten zugelassen zu werden. Dafür spricht ganz besonders, daß bereits das Hauptstück von den Sakramenten in die Theorie aufgenommen ist, soweit dieses die Arkandisciplin gestattete. Der dogmatischen Lehre von den Sakramenten oder von der Heiligung des Geschlechts hatte bei derlei Katechumenen die spekulative Lehre von der Trinität und ihrem Verhältnisse zur Weltschöpfung und Erlösung vorauszugehen. Da diese Fragen den denkenden Geist der Katechumenen längst beschäftigt hatten, so brauchten sie vom Katecheten weiter nichts zu verlangen, als Lösung der Bedenken, die sich der kritischen Vernunft gegenüber den Dogmen des Christenthums aufdrängten. So gelangte die Katechese zum Charakter einer Apologie des Christenthums. Daß von diesem Gesichtspunkte aus Gregors Schrift sehr bedeutsam für die Geschichte der Katechese sei, braucht wohl nicht näher ausgeführt zu werden.

3. Unterricht während des eigentlichen Katechumenatsstandes.

Nach den uns bekannten Bestimmungen dauerte das *κατηχεῖσθαι* gesetzlich zwei bis drei Jahre. Da liegt nun nichts näher als die Frage, ob man denn während dieser Zeit den Katechumenen auch durch speciellen katechetischen Unterricht weiter gefördert habe und wenn, in welcher Weise dieses geschehen sei. Keine Frage in der Geschichte der Katechese ist aber bisher mit größerer Leichtfertigkeit und Seichtheit beantwortet worden als gerade diese Kapitalfrage. Im Hinblick auf die bekanntesten Denkmale katechetischer Lehrthätigkeit beliebt

[1]) De catech. rud. cp. 11.

man ganz kurz zu antworten, nur bei der Aufnahme und am Ende hätten die Katechumenen eigenen Unterricht genossen, die Zeit des Katechumenatsstandes über wären sie auf die Homilie angewiesen gewesen. Es ist allerdings richtig, daß die Katechumenen das Recht hatten, der Homilie anzuwohnen und daß ihnen dort bei jeder schicklichen Gelegenheit noch eigens Aufmerksamkeit geschenkt, manche Lehren speciell ihnen ans Herz gelegt wurden. Das geschieht aber auch in unsern Tagen, wird man deßhalb die jahrelang fortgesetzte Katechese für überflüssig halten?

Wie sollte nach einem einzigen Vortrage, der dazu noch den ganz eigenen Zweck hatte, jemand für den Katechumenat zu gewinnen, der katechetische Unterricht abgeschlossen sein können, bis zu den letzten 40 oder vielleicht gar blos 20 Tagen? Dazu verdient überdieß die Thatsache Beachtung, daß uns die patristische Zeit durchschnittlich einen größeren Eifer, eine theilnehmendere Liebe für religiöse Erkenntniß aufweist, als wir sie in unseren Tagen wahrnehmen können. Ja man wird wohl fragen müssen, woher soll denn der Katechumene, zumal der angehende ohne anderweitigen Unterricht, ein Verständniß der Homilie nehmen? Einem nicht geringen Theile der Katechumenen mußte die Homilie wie ein Buch mit sieben Siegeln erscheinen, die er sich gelöst wissen wollte, wenn er zur fernern Anhörung Lust und Eifer behalten und gewinnen sollte. So wenig aber die genannte Ansicht über die Ausdehnung der Katechese sich die Anerkennung einer rein objektiven Betrachtung zu verschaffen vermag, so wenig kann sie auch vor dem Forum der Geschichte bestehen.

Die apostolischen Constitutionen bestätigen sie durch ihre Vorschriften über die Katechese im 7. Buche nicht, und Origenes gab sicher seinen Katechumenen einen fortgehenden eigenthümlichen Unterricht. Diese Thatsachen können zwar an sich so wenig allgemeine und beständige Geltung beanspruchen als die Wahrnehmung, daß in den klementinischen Rekognitionen[1]) ein ununterbrochener dreimonatlicher Unterricht ertheilt wird, weil das ganze Institut in der Blüthezeit eine von den ersten Anfängern vielfach verschiedene Ausgestaltung

[1]) L. III, 67. Estote assidui ad audiendum verbum .... et consummatis his tribus mensibus baptizemini... Per dies singulos disputans et docens propositum tempus complevit.

erfuhr. Allein wir glauben nicht zu übersehende Winke eines eigenthümlichen, weitergehenden Unterrichts während der Blüthe unseres Institutes zu haben. Die Bedingungen des Eifers und der regen Theilnahme, von welchen das achte Buch[1]) der Constitutionen die Abkürzung dieser langen Vorbereitungsfrist abhängig macht, lassen sich besser oder wenigstens ebenso gut von einem Unterrichte als von sittlicher Bewährung verstehen, zumal diese Bestimmung aufs engste mit Vorschriften über den Unterricht zusammenhängen. Das *κατηχεῖσθαι* der Constitutionen wird nach dem Zusammenhange zu übersetzen sein mit „katechetischen Unterricht empfangen", nicht aber durch „Katechumene werden." Wichtiger noch ist die Anordnung[2]), wenn eine Katechese abgehalten werde, solle der Christ die Anhörung derselben seiner Arbeit vorziehen. Es wäre wohl möglich, daß wir in dieser Bestimmung die einzige Andeutung des achten Buches über den Unterricht an die Taufkandidaten zu erkennen hätten, welcher *κατ᾽ ἐξοχὴν* als *κατήχησις* bekannt ist und dem wir fleißig die Gläubigen beiwohnen sehen. Aber der nahe Zusammenhang dieser Stelle mit den Vorschriften für die eigentlichen Katechumenen macht es viel wahrscheinlicher, daß von dem Unterrichte der Katechumenen als solchen die Rede sei. Dieß bestätigt einmal die Erklärung Cyrills von Alexandrien[3]), daß den zum Glauben an Jesus Christus den Herrn Hinzutretenden die erste, für Kinder zuträgliche Kost gereicht werde, nämlich die zarte und einfache Lehre der Katechese. Wie Origenes weist auch er hin auf die bekannten Worte des Apostels Paulus im ersten Korintherbriefe (cp. III, 2). Kann man schon in diesen Worten nicht mehr die einmalige Katechese an die rudes finden, so wird dieses bei Ambrosius Vorschriften für den Gang des katechetischen Unterrichts noch weniger angehen. Dieser stellt folgenden Lehrplan für die Kate-

---

[1]) L. VIII, 32. *Ὁ μέλλων κατηχεῖσθαι, τρία ἔτη κατηχείσθω· εἰ δὲ σπουδαῖός τις ᾖ καὶ εὔνοιαν ἔχῃ περὶ τὸ πρᾶγμα προσδεχέσθω.*

[2]) L. c. *Εἰ δέ τις λόγου κατήχησις γίνηται, προτιμησάτω τοῦ ἔργου τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας.*

[3]) Comment. in Isaj. (gegen Ende). *Πρώτη τοῖς τὴν πίστιν προσιεμένοις τὴν εἰς τὸν Θεὸν ἡμῶν Ἰ. τὸν Χ. νηπιοπρεπὴς ἄγεται τροφὴ, τουτέστι ὁ τρύφερος καὶ ἁπλοῦς τῆς κατηχήσεως λόγος.*

chese fest[1]. „Damit gänzlich ungebildete oder noch nicht vollkommen ausgebildete Schüler durch Lasten der schwierigsten Lehren nicht erdrückt werden, müssen wir, wenn bei Heiden der Ruf zur Kirche Gehör findet, den Unterrichtsgang so abstufen, daß wir zuerst Einen Gott, den Schöpfer und Erhalter des Alls verkünden, in einer Weise, daß er unserer Liebe nicht allein würdig scheint, wegen der Geschenke des Lichtes und Lebens, sondern auch wegen einer gewissen Verwandtschaft mit ihm. In zweiter Reihe werden wir dann den Wahn des Götterglaubens destruiren und zeigen, daß Metalle, Stein und Holz nichts Göttliches in sich haben. Ist der Glaube an einen einzigen Gott bei den Katechumenen zur festen Ueberzeugung gediehen, dann soll man auf dieser Grundlage ihm beibringen, es sei durch Christus uns das Heil verliehen worden. Sein Leben und seine Thaten müssen dargestellt werden als gottmenschlich, sein Tod als Sieg über den Tod. Denn nur allmälig wächst der Glaube, und erst wenn einmal Christus als übermenschlich vor uns dasteht, kann der Glaube an seine Gottheit eintreten. Für diesen Unterrichtsgang beruft sich Ambrosius auf die Predigt des Apostels in Athen (act cp. 18.). Das sei Heiden gegenüber auch der einzig vernünftige Weg; denn als katechetischer Grundsatz müsse gelten: Qui tractat debet audientium considerare personas, ne prius irrideatur, quam audiatur. Nicht etwas Erhabenes, Vollkommenes könne man in dem Anfangsunterrichte eingehend behandeln, sondern man müsse von den Elementen zum Vollkommenen fortschreiten[2]. Wahrheiten, welche schwer zu glauben sind, sollen durch Beweise aus der Schrift ihre empfehlende Bestätigung erhalten. Ja nicht nur die heilige Geschichte zieht Ambrosius als Beweismittel auf das Feld der Katechese, sondern auch die profane Geschichte will er, wo es nöthig ist, verwerthet wissen[3].

---

[1]) Commentar. in evgl. Luc. cp. 9. Ne rudes et imperfecti adhuc discipuli maximae praedicationis molibus opprimantur, nos cum aliqui ex gentibus vocantur ad ecclesiam ita praeceptorum seriem formare debemus, ut primo unum Deum auctorem mundi omniumque esse doceamus etc.... Deinde opinionem illam, quae est de idolis, destruamus... Cum unum Deum esse persuaseris, tunc judicio ejus adstrues per Christum nobis salutem esse datam etc.

[2]) L. c. Non in principiis quaerantur perfecta, sed de principiis ad ea quae perfecta sunt pervenitur.

[3]) L. c. Tu ad ea quae difficile creduntur, auctoritatem divini sermonis adscisce etc. Non statim per crucem possunt aliqui credere salutem mundo refusam. Adstrue ergo per historias Graecorum hoc fuisse possibile.

Dieses Lehrverfahren des Ambrosius gleicht in Rücksicht auf den Umfang auffallend dem des Gregorius von Nyssa d. h. beide berücksichtigen den Lehrstoff für den ganzen Katechumenat, was bei Ambrosius eben so deutlich hervortritt, wie bei Gregor. Denn ersterer gibt zum Abschluß seiner Anleitung noch Vorschriften für den „Unterricht an Katechumenen, die nach den Sakramenten der Gläubigen trachten". Damit ist dieser Unterricht seinem Inhalte nach unverkennbar als Katechese an die Competenten charakterisirt. Allein während der von Ambrosius angegebene katechetische Stoff für die Zwecke Gregors vollständig genügen konnte, müssen wir nothwendig fragen, ob denn das vierte Jahrhundert schon die längere und eingehende institutio moralis an der Hand der heiligen Schriften aufgegeben habe. Eine genauere Forschung in den Vätern kann nicht auf die Seite derer treten, welche zu Gunsten ihrer Kirche von jenem Unterrichte keine genügenden Spuren mehr finden wollten. Der heil. Athanasius sagt in seiner Osterencyclika für das Jahr 367, daß in der Kirche[1]) nach einer Bestimmung der Väter den Katechumenen die jetzt sogenannten deuterokanonischen Bücher, die sog. Unterweisung (*διδαχή*) der Apostel und der Pastor vorgelesen wurden[2]). Damit haben wir ein vielsagendes Zeugniß für einen sehr ausgedehnten katechetischen Unterricht während des eigentlichen Katechumenats. Denn man wird in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts so wenig als zur Zeit des Origenes die Katechumenen zur bloßen Schriftlesung zusammenberufen haben, sondern diese Lesung selbst hatte keinen andern Zweck als der Katechese ein Substrat zu bieten. Da diesen Büchern der gleiche Zweck auch in der dem Athanasius fälschlich beigelegten Synopsis scripturae zuerkannt wird, hat das Zeugniß des Athanasius noch bedeutenderes Gewicht und weiterragende Geltung. Vielleicht erklärt sich gerade aus dieser Bestimmung der deuterokanonischen Bücher, daß Cyrill von Jerusalem gänzlich von ihnen schweigt, wo er seine Photizomenen in den

---

[1]) Athanasius wird hier wohl die Kirche überhaupt und nicht etwa blos die alexandrinische verstehen.

[2]) Epist. fest. 39. (A. Mai, Nova patr. bibliotheca tom. VI. pg. 157.). *Ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν οὐ κανονιζόμενα μὲν τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον· σοφία Σαλομῶντος καὶ σοφία Σιράχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τωβίας καὶ διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ ποιμήν.*

Canon der hl. Schriften einweiht. Cyrill will einzig die kanonischen Bücher angeben, hat also keinen Grund die beim Katechumenen-Unterricht gebrauchten beizufügen, da sie ja allen längst bekannt sein mußten. Für katechetischen Unterricht legt wenigstens Cyrill ein ausdrückliches Zeugniß ab, wenn er die in seinen Katechesen für die Photizomenen anwesenden Gläubigen anredet mit den Worten[1]): „Hast du ein Kind, so kläre es in diesem Stücke (der Lehre vom Antichrist) auf. Falls du einen durch die Katechese erzeugen willst, stelle auch diesen sicher". Das ist also etwas Eigenthümliches an der Katechese während des eigentlichen Katechumenats, daß sie von Laien gegeben werden kann, während die Aufnahmskatechese und der abschließende Unterricht im Photizomenat dem Clerus vorbehalten ist. Allein die Kirche verhielt sich bei dieser Vergünstigung nicht völlig indifferent, sondern traf Bestimmungen, welche die Ziele jenes Unterrichts sicherten. Wem nicht eben so mustergültige Sitten als gründliche Kenntniß der christlichen Religion zur Seite stand, der konnte die Katechese nicht leiten[2]), so daß diese Funktion als eine ehrenvolle Auszeichnung der Gläubigen durch die Kirche galt. Wie die angeführte Ermahnung Cyrills nahe legt, scheuten solche Laien nicht Zeit und Mühe, sich durch Anhörung mustergiltiger Katechesen für gedeihliche Lösung ihrer Aufgabe zu befähigen. Für weibliche Katechumenen widmeten sich noch zur Zeit des hl. Hieronymus im Orient nicht selten Diakonissinen dem Lehramte[3]). Zur rechten Würdigung dieser ausgedehnten katechetischen Lehrgewalt muß man sich nur immer gegenwärtig halten, daß jeder Katechumene eigens unterrichtet wurde, namentlich dort, wo keine eigene katechetische Schule errichtet war. Ließ sich eine Jungfrau oder Frau allein diesen Unterricht geben, dann gebot es wohl die Klugheit, daß sie oder der Katechet Jemand beizog. Wenigst erzählt Chrysostomus[4]), daß ihm der Fall bekannt

---

[1]) Catech. 15. n. 18.; cfr. catech. 3. n. 13. catech. 15. n. 26.

[2]) Const. apost. l. VIII. cp. 32. Ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαικὸς ᾖ ἔμπειρὸς δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνὸς διδασκέτω.

[3]) Hieron. comment. in Rom. XVI. Etiamnunc in orientalibus ecclesiis diaconissae mulieres in suo sexu videntur in ministerio verbi, quia privatim docuisse feminas invenimus. — Cfr. Chrysost. hom. 29. in act.

[4]) Hom. 46. in act. Apost.

sei, wo Viele sich in Schmähungen ergingen wegen des katechetischen Unterrichts, den sich eine Jungfrau von sehr reizendem Aeußern geben ließ. Man habe sowohl sie als ihre Katecheten (*κατηχοῦντας*) scharf angegriffen. Allein sie setzen deßungeachtet die Katechesen fort, was Chrysostomus ganz und gar in der Ordnung findet. Wenn wir einen Brief Cyrills von Alexandrien an die lybischen Bischöfe mit dem Wunsche des hl. Chrysostomus zusammenhalten, Eltern sollen ihre Kinder zur religiös-sittlichen Bildung auf geraume Zeit, wenn möglich auf 10, sogar auf 20 Jahre in ein Kloster schicken, dann sind wir der sichern Ueberzeugung, daß viele Katechumenen gleichfalls ihre sittliche und scientifische Vorbereitung auf die Taufe in einem Kloster sich aneigneten. War ja den Katechumenen selbst schon der definitive Eintritt in eine klösterliche Genossenschaft gestattet. Ein ferneres und zwar sehr klares und gewichtiges Zeugniß für fortwährenden Unterricht an die Katechumenen stellt Basilius in einer seiner Homilien aus[1]). Nach seinen Worten genoß jeder so lange den katechetischen Unterricht und zwar durch die Kirche, bis er sich in die Reihen der Competenten einschreiben ließ. Wir folgern aus seinen Aeußerungen kaum zu viel, wenn wir behaupten, die Katechumenen hätten so lange die Katechese zu besuchen gehabt, als sie ihren Namen trugen ohne Rücksicht darauf, wie lange sie willkürlich ihre Taufe verschoben.

Leider sind wir über den Gang der Katechese und ihre Stoffe so viel wie gar nicht orientirt, insofern wir nicht etwa aus den biblischen Lesestücken schließen dürfen, welche zu Grunde gelegt wurden. Mit Rücksicht auf diese und die Zwecke des Katechumenats sollte man meinen, würde die Behauptung sich von selbst rechtfertigen, daß eine besondere Aufmerksamkeit dem Dekaloge zugewendet wurde. Zezschwitz aber will dagegen den durchschlagendsten Beweis geführt haben, daß der Dekalog im katechetischen Unterricht der alten Kirche vollständig verdrängt war und an seiner Stelle das Doppelgebot der Liebe Platz genommen hatte[2]). Allein seine mit seltener Erudition geführten Be-

---

[1]) Hom. 13. *Πόῤῥωθεν ἡ ἐκκλησία τοὺς ἑαυτῆς τροφίμους ὑψηλῷ κηρύγματι συγκαλεῖ, ἵνα ἀπογαλακτίσασα αὐτοὺς τῶν λόγων τῆς κατηχήσεως γεύσῃ τῆς στερεᾶς τῶν δογμάτων τροφῆς..... Ἐκ νηπίου τὸν λόγον κατηχούμενος οὔπω συνέθου τῇ ἀληθείᾳ;*

[2]) Der Katechismus S. 184.

weise aus einer Unzahl von altkirchlichen Schriftstellern beruhen auf gewaltigen Illusionen und können Niemand, der sich mit dieser Frage einigermassen vertraut macht, dazu bewegen, daß er die bisher fast allgemeine Ansicht aufgebe, nach welcher der Dekalog wie heute so im altkirchlichen Katechismus eine Stelle gehabt hat. Wir halten es nicht für nöthig, das Beweisverfahren Zezschwitz Schritt für Schritt näher zu beleuchten, sondern glauben durch einige wenige der schlagendsten Gründe die bisherige Ansicht festigen zu können.

Abgesehen von den häufigen Anspielungen und Hinweisungen auf einzelne Gebote des Dekalogs in den Clementinen, die wenn auch wegen des Charakters dieser Schriften nicht strikte beweisend doch jedenfalls nicht für ganz werthlos zu halten sind, weist Tertullian mit der ihm eigenen Schärfe und Gedrungenheit dem Dekalog eine centrale Bedeutung, eine den ganzen Katechumenat beherrschende und erfüllende Stellung an[1]). Dieses Ansehen des Dekalogs in den Augen eines Tertullian glaubt freilich Z. für unsere Frage sehr herabdrücken zu können durch den bloßen Hinweis auf die tertullianische Auffassung des Katechumenats als einer Bußanstalt[2]). Wir verweisen gegen diese Construktion einfach auf die Gesammtgeschichte des Katechumenats zurück. Einem Tertullian aber galt der Dekalog nicht etwa blos als Pädagog der Anfänger, er ist ihm vielmehr das unabweisbare Sittengesetz auch des Getauften, was evident daraus hervorgeht, daß Tertullian in seiner Schrift de pudicitia den Dekalog als Hauptargument benützt, daß Fleischessünden nicht nachlaßbar seien[3]). Was Irenäus anlangt, so können wir nach sorgfältiger Würdigung aller einschlägigen Parthien im 4. Buche adv. haeres. nur das Urtheil unsers scharfblickenden Möhler[4]) unterschreiben, jener Kirchenvater be-

---

[1]) De anima cp. 37. Legitima nativitas ferme decimi mensis ingressus est. Qui numeros ratiocinantur, decurialem numerum ut exinde reliquorum parentem colunt, denique perfectorem nativitatis humanae. Ego ad Deum potius argumentabor hunc modum temporis; .. decem menses Decalogo magis inaugurent hominem ut tanto temporis numero nascamur, quanto disciplinae numero renascimur.

[2]) A. a. O. S. 164.

[3]) De pudicitia cp. 4.

[4]) Patrologie S. 218.

haupte die unerläßliche Verbindlichkeit zur Beobachtung der Gebote des Dekalogs[1]). Origenes Anschauung von der Bedeutung des Dekalogs im Katechumenat fällt mit der tertullianischen ganz und gar zusammen, indem er den Dekalog mit jener Milch identificirt, welche schon der Apostel als die entsprechende Nahrung für werdende Christen erklärte[2]). Wenn Maximus von Turin kurzweg das alttestamentliche Gesetz als erstes Mittel zur scientifischen Bereitung der Katechumenen bezeichnet, so wissen wir, welche Bedeutung dieser Ausdrucksweise im Munde eines christlichen Lehrers und Bischofs zukomme. Wir übergehen eine Menge ansehnlicher Zeugen, um sie insgesammt durch den größten Lehrer der Kirche, durch Augustin vertreten zu lassen.

Versichern wir uns vor Allem, ob auch Augustin einen fortwährenden Unterricht der Katechumenen kenne. Man hat dieß namentlich mit Rücksicht auf die Schrift de catech. rudibus in Abrede gestellt. Aber man macht eben an diese Schrift den Anspruch, daß in ihr umfassende Aufschlüsse über jenen Unterricht gegeben sein sollten, wenn überhaupt ein solcher ertheilt worden wäre. Allein dagegen müssen wir auf das bereits über Veranlassung und Zweck dieser Schrift von uns Bemerkte verweisen, welche einzig das Bedürfniß der Aufnahmskatechese im Auge haben[3]). Der eigentlich katechetische Unterricht stellte seiner Natur nach ganz andere Forderungen an den Katecheten und eine Theorie über denselben mußte ganz andere Gesichtspunkte feststellen, ließ sich kaum mit jener für die Katechese an die rudes vereinigen. Für die gewöhnliche Katechese gelten vielmehr sicher die Vorschriften, welche Augustin über die Verwaltung des kirchlichen Lehramtes überhaupt gibt. Diese finden sich bekanntlich in seiner Schrift de doctrina Christiana. Hier[4]) aber unterscheidet er ausdrücklich einen Privatunterricht und einen solchen an das Volk

---

[1]) Vgl. gegen Z. seine eigenen Citate aus Irenäus a. a. O. S. 168.

[2]) Hom. 7. in Ezech. (Hieron. op. ed. Vallarsi t. V. pg. 952.) Omnis sermo, qui praecepit: „Non fornicaberis, non adulterabis, non furaberis", non solida esca est, sed quasi lac praebetur infantibus. Athletarum cibus est de omnipotenti Deo, de mysteriis ejus.

[3]) Davon kann sich jeder vollkommen überzeugen, der sich die Mühe nimmt, die beiden Musterkatechesen und das 26. Kapitel der fraglichen Schrift durchzulesen.

[4]) L. IV. cp. 18.

in der Kirche und theilt ersteren in einen solchen an einen einzigen Zuhörer oder an mehrere. Daß Augustin unter diesem Privatunterricht nicht etwa die Katechese an die rudes im Auge habe, erscheint uns um so wahrscheinlicher, als er in dieser Schrift auf die Katechese nirgends ausführlich Bezug nimmt, und die Theorie an Deogratias bereits 26 Jahre aus seiner Feder geflossen war, als er in dem Werk de doctrina Christiana eine Anleitung zum Lehrvortrage überhaupt schrieb[1]). Ja Augustin sagt selbst betreffs seiner Theorie in der doctrina Christiana, daß sie den Zweck habe die Lehre der Schrift recht zu verstehen und vorzutragen. Gerade das aber war, wie wir bisher sahen, ebenso gut Aufgabe des Katecheten als des Homileten. Uebrigens glauben wir in der Schrift de catech. rud. selbst eine ziemlich verlässige Hinweisung auf fernere und gründliche Katechese zu haben. Augustinus setzt dort den Fall, daß der Katechet dem Rudis etwas Richtiges vorgetragen hätte, sich aber bei einer nachträglich für sich selbst vorgenommenen Recapitulation daran erinnere, oder sich bei dieser Gelegenheit überhaupt an etwas in seinem Vortrage stoße. Da sei es dann Pflicht des Katecheten, sofern sich schickliche Gelegenheit biete, in seinem Zuhörer unvermerkt den aufgenommenen Irrthum nachträglich zu corrigiren. Ferner sagt Augustin in seiner Musterkatechese dem Rudis[2]): „Vieles ist im Lande der Verheißung geschehen, was typisch auf den kommenden Christus und die Kirche hinweist; dieses wirst Du nach und nach in den hl. Büchern lernen können." Bekanntlich sieht gerade Augustin das Verständniß des typischen Schriftsinnes nicht für Jedermanns Sache an, so daß man annehmen könnte, er weise hier auf Selbstbelehrung hin. Eine Verweisung auf die homiletische Schriftlesung aber würde wohl anders ausgedrückt worden sein. Wie sollte überhaupt der Mann einen Katechumenen nach eigenem Verständniß und Gutdünken die entsprechende Lektüre der hl. Schrift haben wählen lassen, der selbst als Katechumene trotz seiner vorgeschrittenen Bekanntschaft mit derselben den hl. Ambrosius um Rath anging, welche biblische Lösung ihm zumeist förderlich sei[3]).

So spricht also mehr als ein Umstand für den ausgedehnten herkömmlichen Katechumenatsunterricht bei Augustin, so daß wir ver-

---

[1]) S. Schaff, Geschichte der alten Kirche (Leipzig 1867) S. 1229.

[2]) Cp. 20.

[3]) August. confess. IX., 6.

sichert sein können, es werde dort auch der Dekalog behandelt worden sein. Daß er bei Augustin nicht im Mißcredit stand, wie uns Z. darthun möchte, wollen wir im Folgenden nachweisen.

Es kann wenig Verkennung und Vernachlässigung des Dekalogs verrathen, wenn ihm Augustin eine doppelte Stelle in seiner Musterkatechese anweist, ihn zuerst dem rudis darstellt als das Gesetz der Furcht vom Sinai, dann als Gesetz der Liebe am ersten christlichen Pfingstfest eingegraben nicht mehr in steinerne Tafeln, sondern in die Herzen der Kinder Gottes. Es ist ein und dasselbe Gesetz hier wie dort, der Dekalog, ein und derselbe Gesetzgeber, der heil. Geist. Aber den Juden stand das Gesetz rein äußerlich gegenüber und das Trachten ihres Herzens war auf etwas ganz anderes gerichtet; daher ihre Furcht. Dem Christen aber wird mit dem Gesetze zugleich die Gnade der Gottesliebe ins Herz gegossen, und für diese allein ist das Gesetz erfüllbar, ihr erscheint es nicht mehr als eine Last, sondern als Gegenstand der Wonne. So Augustins Katechese, die gewiß bietet, was man für ihre Zwecke in dieser Beziehung nur immer wünschen mag, die aber auch entschieden dafür spricht, man müsse den Katechumenen alsbald mit dem Dekalog näher vertraut gemacht haben. Eine trad. decalogi gab es nun freilich nicht, allein daraus folgt keineswegs schon, daß der Katechumene nicht mit demselben bekannt und auf ihn verbindlich gemacht wurde. Gab es ja auch keine eigentliche trad. abrenuntiationis und doch wird Niemand behaupten wollen, man habe sie dem Täuflinge nicht zu lernen aufgegeben, oder sie ihm nicht erklärt.

Wie geläufig und beliebt der Dekalog jedem Christen sein mußte, mögen wir daraus abnehmen, daß die Bettler an den Kirchthüren ihn hersagten, um ein Almosen zu erhalten[1]). Augustin behandelt ihn jährlich zur Osterzeit in einer Art katechetischer Homilie vor seiner gesammten Gemeinde[2]). Gewiß hatte er es dabei vorzüglich auf seine Neophyten abgesehen, wiewohl deßhalb die Behauptung

---

[1]) August. serm. 32. cp. 24. Plerumque mendicus unum nummum petens ad ostium tibi praecepta Dei cantat. Vgl. Zezschwitz a. a. O. S. 160.

[2]) Serm. 248. Aliquod signum vult iste numerus (153. Joh. XXI., 19.) et anniversaria solemnitate sermonis hujus commemorare vobis debeo, quod omni anno soletis audire. Diese jährliche Rede verbreitet sich über das Verhältniß vom Dekalog zu den 7 Gaben des hl. Geistes.

keineswegs richtig ist, daß erst diese und nicht schon die Katechumenen mit dem Dekalog bekannt worden seien. Augustin behandelt den Dekalog bei dieser Gelegenheit als etwas allgemein Bekanntes, nicht als etwas, das noch nicht bekannt ist, oder nicht einmal bekannt zu sein braucht. Wiederholt ruft er seinen Zuhörern zu, daß sie den Dekalog gelernt hätten[1]) und thut dieß sogar einmal, wo er bei der jährlichen Auffrischung dieser Lehre denselben nicht wörtlich vorführt, sondern einfach dessen Verbindlichkeit bespricht[2]). Angesichts dieser Thatsache begreife ich nicht, wie sich jemand kurzweg der Ueberzeugung zu entschlagen vermag, der Dekalog sei kein Bestandtheil des patristischen Katechismus gewesen. Es ließe sich höchstens vermuthen, er habe seine Stelle in der Katechese an die Competenten gehabt, was aber schon der Umstand als unwahrscheinlich erscheinen läßt, daß Augustin nach Ostern für die Gesammtheit der Christen, also auch für die Katechumenen das Lehrstück auffrischt. Würde der Dekalog ein specifisch der letzten Stufe zustehendes Lehrstück sein wie das Symbolum u. s. w., dann könnte weder sein Formular in die Homilie wortgetreu aufgenommen werden, noch hätten sich die Bettler zum Almosensammeln desselben bedienen dürfen. Aber der Dekalog kann schon seiner Natur nach nicht Arkanstück sein, sondern seine genaue Kenntniß ist jedem Christen, vom Katechumenen bis zum Gläubigen gleich förderlich und in gewissem Sinne nothwendig. Augustin erklärt ihn ausdrücklich für jenen Pädagogen, dem sich der noch nicht Gerechtfertigte zu unterstellen hat, damit er durch ihn zur Rechtfertigungsgnade geführt werde[3]).

Fragen wir nun nach der katechetischen Behandlung des Dekalogs, so werden wir wohl dieselbe nach den schon öfter angeführten Homilien Augustins darstellen dürfen, um so mehr als seine sonstigen dießbezüglichen Aeußerungen alle ganz genau mit den in den Homilien gegebenen übereinkommen. Augustin kann es nicht oft und deutlich genug betonen, daß der Dekalog im neuen Testamente nie und nicht getrennt werden dürfe vom Doppelgebot der Liebe. Dieses nennt er

---

[1]) Serm. 250. Ecce ista lex est in decem: quid prodest cum didiceris, et non feceris? Cfr. serm. 251; 248; 249.

[2]) Serm. Non potes te excusare de ignorantia, quia legem accepisti. Jam quod faceres didicisti, ignorantia te non excusat.

[3]) De spiritu et lit. cp. 10.

geradewegs dessen Rekapitulation[1]) und vertheilt die 10 Gebote unter dasselbe naturgemäß so, daß drei unter das erste Gebot subsummirt werden, die übrigen unter das zweite. Dieses Doppelgebot der Liebe ist der Geist, welcher Leben in die Gesetzeserfüllung bringt, während der starre Buchstabe des Dekalogs, wie ihn das Judenthum von jenem Gebote abgesondert hinstellt, unerfüllbar ist und den ihm furchtsam Dienenden tödtet. Es ist aber dieses Gebot nicht ein rein äußeres, sondern eine Wirkung der real in der Rechtfertigung in uns ausgegossenen Liebe, der heiligmachenden Gnade, welche den an Christus Gläubigen antreibt, frei und freudig den Forderungen der Gerechtigkeit zu genügen[2]). Darum konnte Israel den Dekalog nicht erfüllen, weil es diese reale Gottesliebe nicht in sich trug, sondern von Furcht beherrscht war, durch die der Dekalog zur erdrückenden Last wurde[3]). Dieser Ueberzeugung, daß nur die in der Taufe (Rechtfertigung) erlangte heiligmachende Gnade es ist, die eine Erfüllung des Dekalogs möglich macht, bestimmte gewiß Augustin, jährlich in jenen Tagen sein Lehrwort dem Dekaloge zu leihen, wo das Bewußtsein der erlangten Rechtfertigung in allen treu auflebte und begeisternd wirkte. Diese charakteristische Stellung des Dekalogs war ferner der Grund, warum Augustin in der Osterzeit mit der Lehre vom Dekalog jederzeit die von den sieben Gaben des hl. Geistes verknüpfte. So konnte der katechetische Unterricht über den Dekalog erst zum vollen Verständniß gelangen, während den Katechumenen noch Manches räthselhaft klingen mochte; andererseits erlangte durch Darstellung des innigen Zusammenhanges zwischen den Pflichten des christlichen Lebens und der Gnade der Firmung der Unterricht über dieses Sakrament ebenfalls einen lichtvollen Abschluß, der die sittliche Bedeutung desselben am Besten würdigen lernte. Soweit aber ist Augustin von Geringschätzung des Dekalogs entfernt, daß er ihn nicht nur zur Osterzeit, sondern auch sonst noch mit sichtlicher Vorliebe in den Kreis der Homilie zieht. Der Dekalog ist ihm das zehnsaitige Psalterium, von welchem der 143. Psalm spricht, und so oft nun an diesen Psalm in der liturgischen Schriftlesung die Reihe kommt, benützt Augustin die Gelegenheit zur Erklärung des Dekalogs und bringt ihn auch in diesem Falle zu

---

[1]) Serm. 33 cp. 2.

[2]) De spiritu et lit. cp. 14., 25., 30. etc.

[3]) August. serm. 32. cp. 8.

den Gaben des heil. Geistes in Beziehung[1]). Ein andermal zieht er eine Parallele zwischen den 10 Plagen und den 10 Geboten[2]. In einer andern Rede gibt Augustin dem Dekaloge geradezu das Prädikat memorabilis[3]), und legt wie in der Schrift de catech. rud. besonderes Gewicht darauf, daß er vom Finger Gottes, als welcher ihm der hl. Geist gilt, geschrieben sei. Wem daran liegt, Augustins hohe Meinung vom Dekalog, die zugleich jene der katholischen Kirche aller Zeiten ist, recht kennen und bemessen zu lernen, der kann nichts Besseres thun, als die Bücher gegen Faustus zur Hand zu nehmen[4]). Wenn der Dekalog für das Herz des Sittengesetzes erklärt wird, der Katechumenat aber unbestritten den Namen einer Schule des Sittengesetzes verdient, dann unterliegt es keinem Zweifel, der Dekalog muß das compendiöse Gesetz für diese Schule gebildet haben.

4. Unterricht an die Competenten.

a. Verschiedene katechetische Stoffe.

Die größte Sorgfalt wurde allseitig der Katechese an die Competenten gewidmet. Es galt nicht nur eine gründliche Repetition des bisher behandelten Lehrstoffs, sondern viele Fragen wurden theils gründlicher, theils neu besprochen.

Eigentlich begann der Unterricht damit, daß bei Beginn der Fasten oder schon einige Zeit früher die Katechumenen in einer Ho-

---

[1]) Serm. 32; 33; 9.

[2]) Serm. 8.

[3]) Serm. 83. Lex in decem praeceptis commendatur. Ipse est ille memorabilis decalogus, scriptus digito Dei.

[4]) L. c. l. XII., cp. 17. Christus doctrinam evangelii consecravit, contestans legem non se venisse solvere sed implere. Legis autem cor in decem praeceptis agnoscitur. — L. XV., cp. 6. Vae tibi infelix serpentinis poculis ebria de diptychio lapideo audes insultare matronali verecundiae conjugis unici Filii Dei. Nachdem Augustin ihm die einzelnen Gebote vorgehalten hat, fährt er fort: Haec tria praecepta, quomodo pertinent ad dilectionem Dei, quando capis, quando sapies? Unde hoc intelligis quando nec illa septem, quae ad dilectionem proximi pertinent, qua humanae vitae societas continetur, observare permitteris?

milie eingeladen wurden[1]), sich die Zulassung zur Taufe zu erbitten. Man wies zu diesem Zwecke hin auf die Gnaden und Güter der Wiedergeburt, erinnerte an die vielen und großen Gefahren, denen das ewige Heil der Ungetauften ausgesetzt sei, widerlegte die Scheingründe für die Aufschiebung der Taufe, versicherte zaghafte und scrupulöse Seelen der Fülle des göttlichen Beistandes zur Bewahrung des übernatürlichen Lebens. Der hl. Augustin verschmäht es sogar nicht, in den Katechumenen das Verlangen nach der Taufe wach zu rufen durch Erregung von Neugierde, doch einmal zu erfahren, was denn in den kirchlichen Mysterien vorgehe[2]). Er setzt also soviel Vertrauen in die Katechese, daß sie im Stande wäre, selbst unedle und falsche Motive in das wahre Verlangen nach der Heilsgnade umzugestalten.

Wie stellte es nun die Kirche an, um würdige Täuflinge zu bekommen? Sie trachtete einmal dahin, daß der Competent die rechte Ansicht und Kenntniß vom sittlichen Wandel eines Getauften bekomme. Der bisherige Unterricht wurde aufs Gewissenhafteste in täglichen Katechesen[3]) von einem Presbyter oder gar vom Bischofe selbst recapitulirt und ergänzt. Der hl. Ambrosius gibt uns von dieser Recapitulation in mehreren seiner Schriften ein sehr anschauliches Bild. So sind seine Bücher über Abraham aus derartigen Vorträgen an die Competenten entstanden[4]). Als das Institut aber einmal den Katechumenen überhaupt lästig geworden war, da sah sich der heil. Augustin in seiner Schrift de fide et operibus gezwungen, vorzugsweise in den Kampf zu treten für das bisherige strenge kirchliche Gesetz, das er in die Worte zusammenfaßt: „Was die ganze von der Kirche so heilsam festgesetzte Katechumenatszeit über geschieht, das wird noch viel eifriger und dringlicher gepflegt in den Tagen, wo die Katechumenen Competenten genannt werden"[5]). Und am Schluß finden wir die Worte[6]): „Ich habe dargethan, daß Taufkandidaten so zu katechi-

---

[1]) S. o. S. 74.

[2]) Serm. 132. De verb. evgl. Joh. cp. 6. Caro mea vere esca est etc.

[3]) Ambros. de myst. De moralibus quotidianum sermonem habuimus.

[4]) Vgl. die Vorrede zu dieser Schrift in der Ausgabe der Mauriner von Ambr. Werken t. I., pg. 325.

[5]) L. c. cp. 6.

[6]) L. c. cp. 27.

siren seien, daß sie nicht nur hören und aufnehmen, was sie glauben, sondern auch wie sie leben müssen." So versichert uns Augustin und legt den Gegnern dieser Praxis die bezeichnende Frage vor[1]), wenn es da nicht an der Zeit ist zu lernen, welches Leben einem so hohen Gute, wie der Taufkandidat es erstrebt, angemessen ist, wenn dann diese Zeit überhaupt eintreten werde.

Hatten die Tage der Taufkandidatur aber solche Wichtigkeit in den Augen der Kirche, dann begreifen wir recht wohl, daß sie täglich ihre Competenten zusammenrief, ihnen entsprechende Stücke der Schrift vorlas und daran einen eindringlichen Vortrag knüpfte. Eine der schönsten dieser Reden ist uns vom hl. Augustin erhalten[2]), der sich überhaupt wie sein großer Lehrer Ambrosius die rechte Erziehung und Unterweisung der Katechumenen zu einer Hauptaufgabe gesetzt zu haben scheint. Machet nach den Normen unseres Unterrichtes Fortschritte im sittlichen Leben, beginnt Augustin und fordert auf, um die Wette Gottes Wege zu laufen. Dazu ermahne die Competenten ihr Name, durch den sie nach dem Vorbilde des Psalmisten[3]) in Gottvertrauen sich zu muthigem Kampfe begeistern und in den einen Wunsch vereinigen sollten, es möchte ihnen gegönnt sein, alle Tage ihres Lebens zu wohnen im Hause des Herrn. Er zieht eine Parallele zwischen den Freuden, die man in Gott findet und jenen, denen man in der Welt nachjagt und legt den Zuhörern dar, daß ihnen jetzt das Himmelreich zu kaufen angeboten werde; sie besäßen zu diesem Kaufe die Mittel in ihrem sittlichen Vermögen, nur sei es nöthig, die Schätze des Herzens zusammenzufassen. Sie brauchten nicht geringer von sich zu denken als ihr Schöpfer, sondern sollten sich zuversichtlich in Reue und Demuth ihm zur Heiligung nähern. Er macht sie sodann aufmerksam, wie zärtlich, inständig und liebevoll die Kirche sie einlade und beschwöre, auf ihr Heil Bedacht zu nehmen. Der Pfad zum Himmel sei allerdings dornenvoll, aber auch das scheinbar reizende Leben der Welt sei nicht ohne Mühen und Leiden. Sie brauchten ja nicht aus der Welt zu scheiden, nur ihre Laster zu fliehen, wozu sie von der Kirche Gottes kräftigst unterstützt würden. Solle das Bemühen der Kirche, ihr Gebet, ihre Exorcismen Wirkung und Nutzen zeigen, dann müßten sie

[1]) De fide et op. cp. 6.

[2]) Serm. 216. ed. Maurin. t. V.

[3]) Psl. 26, 3.

auch selbst ihren Leib züchtigen, genau und unablässig sich selbst durchforschen, in Bußwerken und Fasten ihre geistige Geburt erleichtern. Herrlich ist die Parallele zwischen dieser geistigen und der leiblichen Geburt durchgeführt. Der Schluß stellt ihnen noch einmal vor, was sie Alles von Gott zu erwarten haben, wenn sie in Buße zu ihm eilen. Die Katechese zeigt von einer Wärme und Innigkeit, die nicht verkennen läßt, es habe ihrem Autor die Charitas Herz und Zunge bewegt. Cäsarius von Arles schätzte diese Katechese als Muster und ahmte sie sehr glücklich nach[1]). Er verlangt von den Competenten beim Antritt ihres Standes brüderliche Verzeihung und Versöhnung mit ihren Mitchristen, hält strenge zur Restitution an, fordert zu offener, entschiedener Buße auf, namentlich für Sünden des Diebstahls, Ehebruchs, Mordes, Kindsmordes oder Abortus, heißt Neid und Stolz ablegen, Lüge, Eid und Meineid vermeiden, vor Fraß und Völlerei sich in Acht nehmen. In diesen weit mehr als bei Augustin detaillirten Anforderungen haben wir wohl die ersten Ansätze zu dem spätern (mittelalterlichen) Katechismusstück der 7 (8) Haupt- und Todsünden zu erkennen.

Eine ganz verwandte Art von Katechesen sind bei Augustin die jetzt sogenannten Standeslehren, von denen sich zwei erhalten haben. Sie wurden während der Fasten zwar nicht ausschließlich für die Competenten, sondern für die gesammte Gemeinde, also auch für die Gläubigen, Katechumenen und Büßer gehalten, aber doch wird in diesen katechetischen Predigten (wenigstens in der einen der uns erhaltenen) vorzugsweise auf die Competenten Rücksicht genommen. Es werden hier die Pflichten der Keuschheit, der ehelichen wie der jungfräulichen, aufs eingehendste besprochen und die Sünden dagegen in einer Weise gegeißelt, daß man die Ansicht Augustins oder vielmehr der Kirche seiner Zeit vollkommen bestätigt findet, wornach die Katechese für die Lasterhaften die Eigenschaft einer Geißel besitzen sollte. Zum Schlusse weist dann Augustin seine Zuhörer stets an das Beispiel und die gesellige Unterhaltung wahrer, nachahmungswürdiger Christen.

Mit solch eindringlicher Rede steht er jedoch nicht allein; dieselben Gedanken wie in der zuerst betrachteten Rede Augustins begegnen uns in der ersten Homilie von Chrysostomus an die Täuflinge. Hat Augustin sich einmal das sechste Gebot zum Thema einer

---

[1]) August. op. tom. V. appendix serm. 267. (Caesarii serm. 6.)

Katechese genommen, so ergreift Chrysostomus das Wort, um für Haltung des zweiten zu bestimmen, weil er in seiner Gemeinde bei vielen die böse Gewohnheit, leichtfertig zu schwören, wahrgenommen hatte. Fordere Deine Umgebung auf, gibt er seinen Zuhörern den Rath, von Schwüren Dich zurückzuhalten. In der zweiten Katechese geißelt Chrysostomus auf Grundlage der Abrenuntiationsformel insbesondere die Putzsucht der Frauen. Und wenn wir ihn in der ersten sagen hören, er wähle nur einzelne Themata aus, um seinen Katechumenen nicht den Kopf zu verwirren und das Gedächtniß zu überladen, werden wir bei ihm so gut wie bei Ambrosius an eine tägliche Katechese denken dürfen.

Daß Cyrill von Jerusalem außer den uns überlieferten zwei ersten seiner Katechesen deren noch mehrere über Buße und christlichen Wandel gehalten habe, kann nach anderweitigen Wahrnehmungen kaum in Frage gestellt werden. Da seine Katechesen die ältesten Denkmale katechetischen Unterrichts sind (nach Touttée 347 oder 348 gehalten) so wird es sich wohl der Mühe lohnen, sie etwas ausführlicher zu besprechen. Die Reihe eröffnet eine sogenannte Prokatechese, die ganz den Charakter der bereits besprochenen Vorkatechese Augustins trägt. Den Competenten zur rechten und vollen Benützung der unterrichtlichen wie der liturgischen Vorbereitung anzuleiten, ist überall als erste Aufgabe des Katecheten anerkannt. Zu allererst wird der Taufkandidat über die Stimmung und Gesinnung belehrt, mit der er in seinen neuen Stand treten müsse, falsche Motive werden widerlegt. Solche täuschen nicht die Kirchenobern, sondern betrügen sich selbst um das Höchste, um die Taufgnade (1—5). Ferner wird dem Taufkandidaten an einer Parallele zwischen Photizomenat und dem Stande eines Gläubigen, zu dem jener unmittelbar überleitet, einerseits und dem Katechumenat anderseits zu zeigen gesucht, was es Großes sei um die Taufgnade (6). Dieselbe Parallele wird in der ersten Katechese nochmal erneuert und sehr schön durchgeführt. In der Prokatechese wurde dem Competenten auch gleich eingeschärft, den Katechumenen gegenüber die Arkandisciplin gewissenhaft zu beobachten (12). Ferner wurde das Wesen und die praktische Bedeutung des Exorcismus erklärt (9), und der Täufling angewiesen, wie er sich demselben mit Nutzen unterziehen könne[1]) (13 u. 14). Ebenso wird eine sehr schöne, oratorische

[1]) Dieselben Erklärungen dürfen wir ganz gewiß auch im Abendlande

Definition von Taufgnade aufgestellt und erklärend zerlegt; ferner Unterricht, ein bußfertiges gläubiges Herz und wahres, unabläſſiges Gebet als die Mittel bezeichnet, sich dieser dargebotenen Gnade zu versichern (16). Endlich wird sowohl die Aufgabe des Katecheten als des Katechumenen auseinandergesetzt (17) und eine Definition von Katechese gegeben (10 u. 11). „Glaube nicht, sagt Cyrill, die Katechese sei identisch mit den bisherigen religiösen Vorträgen (προςομιλίαι)[1]. Allerdings sind auch jene gut und des Glaubens würdig; allein wenn wir dort heute etwas vernachlässigen, können wir es morgen wieder hören. Die Lehren aber, die über das Sakrament der Wiedergeburt nach einem fest geordneten Plane (κατ᾽ ἀκολουθίαν) tradirt werden, heute vernachlässigt, wann werden sie je wieder ersetzt werden? Betrachte die Katechese als einen Bau, wo Stein auf Stein in bestimmter Ordnung folgen, Ecke an Ecke sich fügen muß. In entsprechender Weise tragen wir dir so zu sagen Steine der Erkenntniß zu. Du sollst hören die Lehren vom lebendigen Gott, über das Gericht, über Christus, über die Auferstehung; und Vieles, das für dich bisher vereinzelt besprochen wurde, wird dir nun im harmonischen Zusammenhange vorgetragen. Halte aus in den Katechesen; wenn wir sie auch sehr lang machen sollten, laß du doch deinen Geist nicht abschweifen; denn du empfängst Waffen gegen jede feindliche Macht, Waffen gegen Häresien, gegen Juden, Samariter und Heiden. Du bedarfst des Unterrichts, wie man im religiösen Kampfe den Heiden durchbohrt, wie man siegreich gegen Häretiker, Juden und Samariter kämpft."

Was also heut zu Tage noch als Charakteristikon eines guten Katechismus angesehen wird, System und Ordnung, das erkannte schon die früheste Zeit für dringendes Bedürfniß der Katechese an, wie sie Cyrill im Auge hat. Aber diese ist zunächst an der vorgeführten Stelle keine andere als der Unterricht an die Kompetenten oder noch genauer

---

annehmen; wenigstens können wir dieses aus einem Fragmente von Nicetas aus dessen erstem Buche für die Competenten abnehmen, wo es heißt: Cur exorcizatur, nisi ad consequandum gratiam praeparatur. Per exorcismos enim veluti per ignem purgantur; quia ignita sunt eloquia Domini, ex quibus sunt exorcismi compositi. Hier haben wir genau dasselbe, was Cyrill lehrt. Vgl. Cyrilli catech. myst. II, 3.

[1]) Mit diesem Namen scheint mir Cyrill nicht sowohl die gewöhnliche Homilie, als die bisherigen Katechesen zu bezeichnen. Denn erstere nennt er anderwärts wie andere Väter kurzweg ὁμιλία.

über die Artikel des Symbolums. Der dogmatischen Katechese jener Zeit war ein vorherrschend polemischer und apologetischer Charakter ebenso sehr durch die Lehrentwicklung in der Kirche als durch die Stellung zu ihrer Umgebung von selbst vorgezeichnet. Die Methode ist und bleibt allerwärts bei den Vätern die akroamatische. Wiederholt zwar mahnt Cyrill, das Vorgetragene im Gedächtnisse zu behalten; allein ob er sich bisweilen durch examinatorische Fragen zu überzeugen gesucht habe, ob die Katechumenen seiner Mahnung nachkämen, erfahren wir nirgends. Außer Chrysostomus[1]) haben wir für diese Praxis keinen altkirchlichen Katecheten zum Zeugen, nur das Gerippe der Photizomenatskatechese, das Symbolum (und im Abendlande noch das Vaterunser) hatte überall Jeder vollständig und wörtlich seinem Gedächtnisse einzuprägen.

Die erste Katechese Cyrills steht nach Inhalt und Zweck der Prokatechese fast ganz gleich und führt selbst den ganz verwandten Namen „Einleitende Katechese" (*Εἰςαγωγικὴ*). Aufs neue wird dem Competenten seine Stellung zu Gemüthe geführt (1—3); dann wird er aufgefordert zu entschiedener Buße und Beicht (2). Es werden die Objekte und der Umfang des Bekenntnisses in allgemeinen, aber scharfen Umrissen gezeichnet (5). Wieder sucht Cyrill die Heuchler abzutreiben oder zu bekehren durch Hinweis auf den, welcher Herz und Nieren prüft, und durch den Nachweis, das Maß der Gnade richte sich nach dem qualitativen und quantitativen Eifer in der Vorbereitung (5). Wie Augustin und die Väter durchgehends und wiederholt, so mahnt jetzt auch Cyrill zur herzlichen Verzeihung etwa erlittener Beleidigungen und Ungerechtigkeiten.

Sehr wichtig ist die zweite Katechese. Gründlich und ausführlich wird hier das Hauptstück von Sünde und Buße abgehandelt. Voran steht eine Definition von Sünde, die dann genauer zergliedert wird (1 u. 2). Der Ursprung des Bösen leitet sich aus dem freien Willen des Teufels ab; dieser wurde Versucher des ersten Menschen und cooperirt noch jetzt zu jeder Sünde; aber gleichwohl ist diese freie That des Menschen und darauf beruht die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Buße und Bekehrung. Nur Gott tilgt die Sünden unter bestimmten von ihm gesetzten Bedingungen (4—6). Cyrill

[1]) S. o. S.

warnt dann vor Mißtrauen und Verzweiflung, indem er aus der hl. Geschichte an Personen beiderlei Geschlechtes das Verhalten Gottes gegen bußfertige Sünder darthut (7—9). Ein streng biblisch-historisches Beweisverfahren (sei es aus der Schrift oder der Profangeschichte) ist es überhaupt, was Cyrills Katechesen oft sehr ansprechend macht und lebhaft an Augustins Theorie der Katechese an die Rudes mahnt.

Die dritte Katechese behandelt anknüpfend an die sehr passende Lesung des 6. Kapitels des Römerbriefes das Lehrstück von der Taufe. Zuerst wiederholt er aus der vorigen Katechese in eindringlicher Ermahnung die Lehre von der Nothwendigkeit der Buße als der Vorbereitung zum Empfang des Tauffakramentes. Die Taufe erlangt ihre heiligmachende Kraft durch die mit ihr verbundenen Anrufung der allerheiligsten Dreifaltigkeit d. h. durch das Aussprechen der Taufformel (3). Wasser und Geist kommt zumal in Betracht, keines genügt ohne das andere, wie die Schrift an der Taufe des Cornelius zeigt (4). Die Frage, warum die Gnade der Rechtfertigung gerade durch das Wasser gegeben werde, beantwortet die Schrift: „Anfang der Welt ist das Wasser, Anfang der Evangelien der Jordan. Die Befreiung von Pharao erlangt Israel durch das Meer, die Befreiung von Sünden erfährt die Welt durch das Wasserbad im Worte Gottes. Wo immer mit Jemand ein Bund eingegangen wird, dort ist auch Wasser“ (5). Des alten Bundes Ende und des neuen Anfang ist die Taufe. Nun folgt als Digression ein ziemlich ausgedehnter Panegyrikus auf Johannes den Täufer (6). Seine Forderung an die Täuflinge gilt noch jetzt und sie gibt darum dem Cyrill zum dritten Male Anlaß, sich gegen die Heuchler zu wenden. Ferner wird die Frage von der Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit und ihr Ersatzmittel, der Märtyrertod, besprochen (10). Ein weiterer Punkt dieser Katechese ist das Verhältniß der Taufe, die Jesus empfing, zu der, welche er einsetzte. Jesus läßt sich taufen, um uns zur Nacheiferung anzuleiten und durch diesen Akt der Demuth uns in der Taufe Gottes Gnade zu vermitteln (11). Jetzt kommt endlich Cyrill auf die einzelnen Momente der Taufgnade zu sprechen (11—15). Zum Schluß eine Paraineſe, sich würdig auf diese Gnade vorzubereiten. Die eigentliche Taufhandlung, die Ceremonien anzudeuten, geschweige sie ausführlich zu besprechen, hütet sich Cyrill ganz ängstlich und erklärt seinen Katechumenen geradezu: „Es ist noch nicht Zeit für dich, von diesen zu hören“ (10). Mit der nächsten

Katechese beginnt der Unterricht über das Symbolum. Ehe wir diesen besprechen können, bleibt uns noch übrig einiges andere über den sonstigen Unterricht an die Competenten nachzuholen.

Aus einer Rede Augustins[1]), die sich die Erklärung des 22. Psalmes zum Zweck gesetzt hat, erfahren wir gleich im Eingange, daß in Hippo die Competenten regelmäßig diesen Psalm auswendig lernen mußten. Wenn man die wiederholten Citate von Psalmversen als von etwas Bekanntem in Augustins Reden[2]) an die Competenten in Betracht zieht, wird man nicht fehl gehen, wenn man annimmt, die Competenten hätten mehrere Psalmen und nicht einzig den 22. auswendig zu lernen gehabt[3]). Was war aber der Grund, warum gerade dieser Psalm den Täuflingen tradirt wurde? Der Psalm, sagt Augustin, schildert einzig in seiner Art die Reformation des Falles unseres Geschlechtes, sowie die Disciplin der heil. Kirche und enthält Geheimnisse (er weist nämlich auf das eucharistische Opfermahl hin).

Endlich wissen wir von demselben heil. Augustin, daß den Competenten auch noch kurz vor Ostern in eigenen Vorträgen die Leidensgeschichte des Herrn erklärt wurde[4]). Auf die rege Betheiligung der Competenten nicht nur an dem ihnen eigenthümlichen Unterricht, sondern am gesammten Gottesdienste legt schon Cyrill von Jerusalem großes Gewicht, und der Clerus übte scharfe Controle, ob jederzeit Alle anwesend waren.

---

1) Serm. 366.

2) Z. B. serm. 213; de symbl. ad catech. l. IV.

3) Diese Art von Katechese bezeugt auch Cyrill von Jerusalem, wenn er seinen Katechumenen zuruft: Ἤκουσας πρώην, εἴγε μνημονεύεις τῆς ἐξηγήσεως τὸν καιρὸν καὶ τὸν τόπον τοῦ ψαλμοῦ εἰρηκότος κ. τ. ε.

4) August. serm. 5. Quod factum est fratres, pendebat in cruce, quomodo (quod modo) legimus competentibus. Im 2. Kapitel der Rede ist deutlich auf das nahe Ostern hingewiesen.

b. Der Unterricht in den Glaubenswahrheiten auf Grund des Symbolums.

Der Schöpfer unseres Heils und Stifter unserer Heilsmittel hatte den Auftrag gegeben, alle Völker zu taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes[1]). Wie dieses zu verstehen sei, zeigt die Apostelgeschichte an mehr als einer Stelle, wo die Taufe erscheint als Siegel des Glaubens und Bekenntnisses des dreieinigen Gottes. Dieses einfache kurze Glaubensbekenntniß der Tausformel bildet den unverkennbaren Grundstock dessen, was uns als apostolisches Glaubensbekenntniß überliefert wurde. Wenn aber nach der Lehre des Apostels Paulus der Mensch in der Taufe mit Christus begraben wird und aufersteht, so ist damit schon ein gewaltiger Anstoß gegeben, diese zwei großen Wahrheiten selbst in den zweiten Theil jenes Bekenntnisses einzureihen. Paulus geht aber noch weiter. Er lehrt uns, daß unser Leib durch die Taufe substantiell eingefügt werde in den mystischen Leib des auferstandenen glorificirten Gottmenschen und daß die endliche Frucht der Taufe, der wir durch den uns innewohnenden heil. Geist entgegengeführt werden, Auferstehung unserer ganzen Persönlichkeit auch des Leibes zum ewigen Leben sei. Auf diese Glaubenswahrheit mußten die Täuflinge um so mehr verpflichtet werden, als gerade sie allgemein und besonders für die Heiden das meiste Befremdende hatten. Auch begegnen uns in den apostolischen Schriften gewisse Ansätze artikulirter Bekenntnisse, die stark an das apostolische Symbolum anklingen[2]). Daß der kurze Abriß, den man bereits dem Katechumenen der apostolischen Zeit über die Hauptwahrheiten mittheilte, schon sehr früh den Charakter eines formulirten Bekenntnisses erlangt haben müsse, drängt sich jedem mit Bestimmtheit auf, der sieht, wie allerwärts die auf rein mündlicher Tradition fußende regula fidei nicht blos materiell, sondern selbst formell die auffallendste Aehnlichkeit zeigt. Nimmt man Rücksicht auf die ganz feststehende Thatsache, daß nichts sorgfältiger unter dem Schleier der Arkandisciplin verborgen wurde, als gerade das Tauffymbol, dann wird man die sog. regula

---

[1]) Matth. 28, 19.

[2]) Sie finden sich sehr gut zusammengestellt bei Zezschwitz: „Der Katechismus" S. 79 f.

fidei nicht für etwas an sich vom Taufsymbol Verschiedenes, für sich Selbstständiges erklären dürfen, sondern beide für identisch nehmen und die uns schriftlich überlieferte reg. f. nur als das verschleierte Symbolum auffassen müssen. Einen solchen Schleier konnte man dem Symbolum einfach dadurch geben, daß man es in die Erklärung jener Artikel hüllte, die man gerade in seinen Schriften zu besprechen oder zu vertheidigen hatte. Sagt ja Irenäus ausdrücklich[1]), daß man die regula veritatis (= fidei) bei Gelegenheit der Taufe empfange als eine unveränderliche. Eine formlose, unartikulirte Summe der Glaubenswahrheit kann man aber nicht unter solcher Verbindlichkeit tradiren. Zum gleichen Schlusse nöthigt uns Tertullian, wenn er sagt: Die reg. fid. ist ganz und gar nur eine, einzig, unbeweglich und irreformabel, während alles Uebrige, das sich auf Disciplin und Wandel in der Kirche bezieht, eine Erneuerung (novitatem) zuläßt[2]). Noch der heil. Augustin nennt das apostolische Glaubensbekenntniß reg. fid. und in seiner Schrift de fide et symbolo ist der Wortlaut des Symbolums um der Arkandisciplin willen kaum schwächer unter Zusätzen verhüllt als in den sog. reg. fid. der Väter am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts. Diese Väter kennen zudem für das Taufbekenntniß den Ausdruck symbolum noch gar nicht. Der erste, bei dem er sich findet, ist wohl Cyprian[3]). Im Orient hat er sich noch später erst Eingang in die Sprache der Kirche zu verschaffen gewußt. Außer dem 7. Canon des Concils von Laodicea

---

[1]) Adv. haeres. l. I. cp. 1. *Οὕτω δὲ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε, τὰ μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα καὶ τὰς λέξεις καὶ τὰς παραβολὰς ἐπιγνώσεται.*

[2]) De veland. virg. cp. 1.

[3]) Ep. 76. ad Magnum. Sciat quisquis hoc opponendum putat, primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem. Zwar spricht Firmilian in seinem Briefe an Cyprian (ep. 75.) von einem symbolum Trinitatis. Allein Caspari (a. a. O. S. 22.) bemerkt sehr richtig, daß hiemit die Taufformel, nicht das Taufbekenntniß gemeint sei. Wir brauchen zur Verstärkung seines Beweises nur beizufügen, daß Firmilian kurz darnach offenbar mit Beziehung auf den genannten Ausdruck sagt: Nisi si et daemonem in nomine P. et F. et Sp. s. gratiam bapt. dedisse contendunt. Im gleichen Sinne dürfte „symbolum“ wohl auch im 8. Canon der Synode von Arles zu verstehen sein. Dann liegt aber die Vermuthung sehr nahe, es habe sich der Name allmälig von der Taufformel auf das Taufbekenntniß übertragen, das ohnehin mit der Taufformel in engster Beziehung steht, auf diese gebaut ist.

findet er sich nach Caspari's sorgfältiger Umschau erst bei Cyrill von Alexandrien und Theodoret, aber nicht für das sogen. apostolische Glaubensbekenntniß, sondern für das Nicänum oder Nicänoconstantinopolitanum gebraucht. Früher hieß das Taufbekenntniß einfach *Πίστις* oder führte einen andern Namen, so z. B. *μάθημα*, als Summe des Photizomenatsunterrichtes aufzufassen. Auch die Bezeichnung *ὁμολογία* ist beliebt und bisweilen braucht man *συνταγή* statt von der das Taufbekenntniß einleitenden Formel: „*Συντάσσομαι τῷ Χριστῷ*" vom Taufbekenntniß selbst.

Betrachtet man die reg. fidei bei Irenäus und die ganze Anlage und den Inhalt dessen, was man bei Origenes und in den apostolischen Constitutionen unter diesem Namen findet, besonders aber orientalische Bekenntnisse, wie das des Marcellus von Ancyra, so kann nach meiner Ueberzeugung kein Zweifel obwalten, es habe ursprünglich im Orient das sog. symbol. apost. gerade so gut als Taufbekenntniß gedient, wie im Occident. Aber das lebhafte Interesse des Orients an begrifflicher Entwicklung des überkommenen Glaubensgutes und namentlich der frühe fortlaufende und lebhafte Kampf gegen die Häresie schuf um den apostolischen Kern bald einen ausgedehntern Körper[1]). Findet sich auch bei keinem griechischen Kirchenschriftsteller die bekannte Legende über die Entstehung des Symbolums, wie sie im Abendlande dem Rufinus von Aquileja von Unzähligen nacherzählt wird[2]), so berufen sich doch die Griechen gleichfalls sehr häufig auf den apostolischen Ursprung des Symbolums. Wenn sich daneben wiederholt die Behauptung geltend macht, das Symbolum sei eine aus der Schrift zusammengestellte dogmatische Summe, so thut dieß unserer Aufstellung und den ihr zur Seite stehenden Zeugnissen nicht den geringsten Eintrag. Denn da bereits bis zum Concil von Nicäa in manchen Kirchen

[1]) Daß man sich solche Zusätze an das reine apostolische Symbolum gestattet habe, wird Niemand anstreiten wollen, wenn er bedenkt, wie man später allgemein das Nicänum gesetzlich als Taufsymbol festsetzte. Hat ja selbst der in diesem Stücke weit conservativere Occident kein Bedenken getragen, Ergänzungen anzubringen, in einer Zeit, wo längst allgemein der apostolische Ursprung behauptet wurde.

[2]) Entstanden ist übrigens die Legende keineswegs erst zu dieser Zeit, aber schriftlich fixirt scheint sie bis dahin nicht vorgelegen zu haben, weil Rufinus sich auf die Tradition beruft (majores nostri tradunt). Dann frägt es sich sehr, ob Rufin die Legende nicht etwa auch dort entlehnt habe, wo er seine Erklärung hergenommen, bei der sich die Benützung Cyrills von Jerusalem evident nachweisen läßt.

die Zusätze viel umfangreicher geworden waren als der ursprüngliche Kern, die Zusätze aber fast alle der Schrift entlehnt sind, so konnte schon deßhalb recht gut das Symbolum als ein Breviarium der ganzen Schrift bezeichnet werden[1]). Daneben aber steht Rufin dafür ein, daß zu seiner Zeit noch in der überwiegenden Zahl orientalischer Kirchen eine Formel gebräuchlich war, die der abendländischen fast ganz gleich kam. Man sucht dieses zwar zu bestreiten, aber gewiß mit Unrecht. Denn Rufins Worte machen durchwegs den überzeugenden Eindruck, daß er nur jenes Symbolum im Auge habe, das man das apostolische nennt, das aber nach seinen eigenen Worten ebenso im Orient wie im Occident gebräuchlich ist. Wie könnte es einem Schriftsteller einfallen, in drei Artikeln unbedeutende Unterschiede zu notiren, wenn er zwei so verschiedene Formeln im Auge hätte, wie die nicänische (oder eine ihr verwandte) und das Symbolum der Lateiner. Wenn Rufinus nur den Abgang des „Descendit in inferna" bemerken würde, so wäre das schon für die Identität des Taufbekenntnisses im Orient und Occident hinreichend, weil ausdrücklich betont wird, daß in Rom und in den orientalischen Kirchen sich der Zusatz nicht finde. Ungleich wichtiger aber ist, was Rufin über die verschiedenartige Fassung der zwei ersten Artikel sagt: „Das Symbolum lautet: Ich glaube an Gott Vater allmächtigen. Die Kirchen des Orients überliefern fast alle so: Ich glaube an e i n e n Gott Vater allmächtigen. Und im folgenden Artikel hinwieder, wo wir sagen: „Und an J. Ch. seinen eingebornen Sohn, unsern Herrn", überliefern sie folgendermassen: Und an unsern einen Herrn J. Ch., seinen eingebornen Sohn." So könnte der zweite Artikel nicht dargestellt werden, wenn dem Rufinus aus den orientalischen Kirchen das nicänische Symbolum als Taufbekenntniß vorgeschwebt hätte, und nicht das apostolische. Es wäre überhaupt schon eine Ungereimtheit, zuerst allgemein nur vom apostolischen Symbolum zu sprechen und dann die Varianten anderer Symbole zu citiren. Noch mehr streitet gegen die Annahme, daß Rufinus nur so nebenher vom apostolischen verschiedene orientalische Symbole erwähne, daß er jenes „unum" der Orientalen in seiner Erklärung des apostolischen Symbolums berücksichtigt. Sehr dankbar müßten wir es freilich begrüßen, wenn Rufinus uns einige der Kirchen griechischer Zunge genannt hätte, in denen er das apostolische Symbolum tradirt wußte.

[1]) Vgl. ferner für diese Bezeichnung o. S. 303.

Denn dafür steht die Geschichte entschieden, daß nicht wenige Kirchen bereits beträchtliche Zusätze eingeführt hatten. Um der hieraus erwachsenden Gefahr für die Kirche zu steuern, bestimmte das dritte ökumenische Concil (zu Ephesus 431), es dürfe fortan kein anderes Taufbekenntniß den Katechumenen abverlangt und der Katechese zu Grunde gelegt werden als das Nicänische. Dieser Beschluß fand, soweit ihm nicht bereits die Praxis zuvorgekommen war, allseits williges Gehör und schon die Väter zu Chalcedon bekennen, auf das Nicänum getauft zu sein und zu taufen. Dieselbe Versicherung vernehmen wir im 6. Jahrhundert aus dem Munde der Synode unter Mennas (536). Ja sogar im Abendlande verschaffte sich das Nic.-Constantinopolitanum Eingang in die Skrutinien der mittelalterlichen Kirche[1]). Aber zur Zeit des eigentlichen Katechumenats begegnet uns in der Katechese der Lateiner allerwärts nur das apostolische Symbolum. Es erfuhr ähnlich wie im Morgenlande manche, wenn auch bei weitem nicht so beträchtliche Zusätze, bis es im Laufe des fünften und sechsten Jahrhunderts, in manchen Kirchen vielleicht noch später[2]), zu einem festen Abschluß gelangte.

Gehen wir nun zur katechetischen Behandlung des Symbolums selbst über und betrachten wir zunächst das Verfahren der orientalischen Kirchen, wie es uns in den Katechesen Cyrills von Jerusalem überliefert ist. Bevor Cyrill zur Mittheilung des Symbolums und seiner Erklärung schreitet, hält er es für angemessen, seinen Katechumenen zuerst einen summarischen Ueberblick der gesammten christlichen Glaubenswahrheiten zu verschaffen, damit nicht die große Menge der zu behandelnden Wahrheiten und die lange Zeit, die ihre Besprechung in Anspruch nahm, die schwächern Katechumenen schon wieder Vieles vergessen lasse, ehe die Katechesen zum Abschluß gebracht wären. Diese Art, die dogmatischen Katechesen durch einen Gesammtüberblick nach der Ordnung des Symbolums einzuleiten, hielten Cyrills Nachfolger für so zweckmäßig, daß sie in Jerusalem herrschende Gewohnheit wurde. Nur dürfte später diese Katechese als nachfolgende Recapitulation der einzelnen gehalten worden sein[3]). Dagegen scheint diese Sitte ander-

[1]) S. o. S. 126 ff.

[2]) Cfr. Missale Gallic. vetus (Muratori l. c. II. pg. 710 f. et pg. 721).

[3]) Hieronymus ep. 38. (61.) ad Pammachium. Consuetudo apud nos est, ut per quadraginta dies tradamus s. Trinitatem. Si te (scl. Johannem episc. Hierosolmt) praesens lectio provocaverit, ut de cunctis dogmatibus una hora diceres, quid necesse fuit quadraginta dierum replicare doctrinam? Sin autem ea referebas, quae per totam quadragesimam locutus es, quomodo te quadam die, ut de cunctis dogmatibus diceres, et una lectio provocavit?

wärts nicht bestanden zu haben, weil Epiphanius und Hieronymus sich über dieselbe, wohl nur wegen Unbekanntschaft mit ihr, sehr tadelnd aussprechen.

Im Eingang der Katechese nun erklärt Cyrill, die zwei unumgänglichen Forderungen an jeden wahren Christen seien die Kenntniß der wichtigsten Glaubenswahrheiten und ein entsprechendes sittliches Handeln (2). Nachdem er das Verhältniß von Glauben und Leben erläutert hat, begründet er die Forderung der Kenntniß des christlichen Glaubensgutes durch den Hinweis auf die vielen Täuschungen, mit denen Heiden, Juden und Häretiker den (katholischen) Gläubigen zu berücken suchen (2). Indem wir die Besprechung der einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses, wie sie nun ohne das Symbolum selbst mit einer Silbe zu erwähnen folgt, der Analyse der betreffenden Katechesen vorbehalten, wollen wir nur den eigenthümlichen Gehalt der vierten Katechese kurz zusammenfassen. Nach der Kenntniß des Glaubens hält Cyrill vor Allem die Selbsterkenntniß des Menschen, wie die Schrift sie lehrt, für nothwendig. An die Definition vom Menschen als einem Doppelwesen, aus Leib und Seele bestehend, reiht sich die Lehre von den Eigenschaften der Seele, wobei zuvörderst die Willensfreiheit betont und der Ansicht entgegen getreten wird, als hätte die Seele schon vor ihrem Eintritt in diese Welt gesündigt. Die Seele, erklärt er, ist unsterblich aus Gnade Gottes und alle Seelen sowohl die der Männer als der Frauen sind gleich; denn nur am Körper unterscheidet man Glieder (18—21). — Der Leib ist von demselben Gott geschaffen wie die Seele; dafür spricht seine weise Struktur[1]). Der Leib ist nicht die Ursache der Sünde, sondern die Seele sündigt durch den Leib (22—23). Ermahnung an diejenigen seiner Katechumenen, die jungfräuliche Keuschheit gelobt haben, ihren Leib rein zu bewahren, sich aber zu hüten vor Verachtung und Verdammung der Ehe als solcher. Bei dieser Gelegenheit zeichnet er auch den Eheleuten ihre Standespflichten vor (24—25). Ferner warnt er vor einem verdammenden Urtheile über jene, die zur zweiten Ehe schreiten, um nicht der Schwachheit ihres Fleisches zum Opfer zu fallen (26). Dann kommt er auf den Gebrauch und die

---

[1]) Von dieser handelt er später nochmal (Catech. IX., 15.), und zwar sehr detaillirt, um die Weisheit und Güte des Schöpfers jeden seiner Katechumenen an sich selbst betrachten und schätzen zu lehren.

Beschränkung der Nahrung (Fasten) zu sprechen. Der Leib soll genährt werden, so daß er leben und unbehindert seine Dienste thun könne, aber nicht, daß er zu Ausschweifungen verleitet werde. Cyrill erklärt den Zweck und die rechte Art des kirchlichen Fastengebotes und warnt vor Rigorismus gegen solche, die gesundheitshalber nicht fähig sind, das Fasten strikte zu beobachten (27). Was er über die Kleidung lehrt, ist so schön und treffend, daß wir es ganz hieher setzen zu dürfen glauben. „Deine Kleidung sei einfach, nicht auf blendenden Schmuck, sondern auf die nöthige Bedeckung berechnet; nicht daß du durch die Kleidung verweichlicht werdest, sondern im Winter warm habest und die Schande des Körpers verhüllen könnest. Verfalle doch ja nicht unter dem Vorwande unschöne Formen verbergen zu wollen, durch übertriebene Kleidung in eine andere Umgestaltetheit". Nachdem Cyrill so die Sorge für den Leib nach den christlichen Moralprincipien zu regeln angeleitet hat, wendet er sein Lehrwort dem wichtigen Dogma von der Auferstehung des Fleisches zu (30—31). Gerade dieses Dogma soll dem Katechumenen ein Hauptmotiv abgeben, seinen Leib recht und gut zu gebrauchen. Durch eine ganze Reihe von Congruenzgründen wird die kirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches zu begründen gesucht, und diesen zuletzt noch Argumente aus dem alten Testamente beigefügt. Man sieht, daß es dem Katecheten hier noch nicht um einen möglichst vollen und genauen Beweis zu thun ist, sondern daß er nur durch den systematischen Gang des Vortrags auf dieses Thema, das später den Gegenstand der 18. Katechese bildet, geleitet wurde. Zum Schlusse dieses Gedankenganges über die religiöse Bedeutung des Leibes wird dann noch das Verhältniß von Taufe und Auferstehung des Fleisches in Betracht gezogen. Als letztes Thema der vierten Katechese erscheint die Lehre über den Kanon der heiligen Schriften. Die deuterokanonischen Bücher als den Katechumenen vollständig bekannt[1]) voraussetzend[2]), befaßt sich Cyrill nur mit den protokanonischen. Zuerst erklärt er, daß altes und neues Testament Offenbarung eines und desselben Gottes seien, und bespricht dann die Entstehung der Septuaginta sehr ausführlich. Bevor er die 22 Bücher des alten Testaments namentlich aufzählt, macht er die Katechumenen noch ganz besonders darauf aufmerksam, daß allein die wahre, aposto-

---

[1]) S. o. S.

[2]) Catech. IV., 36. Τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἐν δευτέρῳ κείσθῳ.

lische Kirche das Recht habe, zu erklären, welche Bücher auf eine Stelle unter den heil. Schriften Anspruch hätten[1]). Das Lesen der Apokryphen wird wiederholt und ebenso energisch verboten[2]), als das Lesen der ächten heil. Bücher, die beständig in den Kirchen vorgelesen wurden, für jeden Einzelnen zu Hause empfohlen wird. Von den Büchern des neuen Testamentes fehlt bekanntlich im jerusalemischen Kanon die Apokalypse. Unter tief besorgten Abmahnungen von aller Art Aberglauben und Aneiferung zu Gebet, Fasten, Almosengeben, zum fleißigen Besuch des Gottesdienstes und der Katechesen werden die Katechumenen entlassen.

In der fünften Katechese spricht Cyrill als Einleitung zur Uebergabe des Symbolums von der Würde des Glaubens, seiner Nothwendigkeit und Wichtigkeit auf allen Gebieten menschlichen Erkennens und Handelns (1—4). Abraham wird vorgeführt als Muster eines rechten Glaubens, wobei sich Cyrill ganz an die einschlägige Parthie des Römerbriefes hält (5—6). Ferner werden die Wirkungen des Glaubens beleuchtet (7—9) und eine doppelte Eintheilung desselben vorgenommen. Die eine Art von Glauben ist für Cyrill der dogmatische, der in einer Zustimmung der Seele zu irgend einer mitgetheilten Wahrheit besteht und zum Nutzen (d. h. zur Rechtfertigung und Heiligung) der Seelen dient. Die zweite Art des Glaubens ist der als ein besonderes Gnadengeschenk Christi manchen Getauften gegebene wunderthätige Glaube. Nun wird die eigentliche Uebergabe des „Glaubens“[3]) eingeleitet durch eine rhetorische Definition desselben. „Der Glaube d. h. das Taufbekenntniß ist eine Feste, aufgebaut aus dem Glaubensmaterial der ganzen Schrift[4]). Denn da nicht alle die

---

[1]) *Ταύτας μόνας μελέτα σπουδαίως, ἃς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ μετὰ παῤῥησίας ἀναγινώσκομεν. Πολύ σου φρονιμώτεροι καὶ εὐλαβέστεροι ἦσαν οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἐπίσκοποι, οἱ τῆς ἐκκλησίας προστάται, οἱ ταύτας παραδόντες.*

[2]) Er führt nur das von den Manichäern fabricirte Evangelium nach Thomas namentlich auf als ein Werk besonders berechnet, einfache Seelen zu berücken.

[3]) So heißt Cyrill das Symbolum stets und der Name Symbolum kommt bei ihm noch gar nicht vor.

[4]) Catech. V., 13. *Πίστις ἐκ πάσης γραφῆς ὠχυρωμένη.*

Schriften lesen können, sondern die Einen Mangel an der nöthigen Bildung, die Andern ihre Berufsthätigkeit daran verhindert, so fassen wir, damit keine Seele durch Unkenntniß der nothwendigen religiösen Wahrheit zu Grunde gehe, die ganze Lehre des Glaubens in wenige Sätze zusammen"[1]). Die Katechumenen werden sodann angewiesen, dieses Glaubensbekenntniß wortgetreu auswendig zu lernen. „Unmittelbar aus meinem Vortrage will ich, sagt Cyrill, daß ihr den Glauben euerm Gedächtnisse eingepräget und mit allem Eifer bei Euch recitiret, nicht aber ihn niederschreibet, sondern durch das Gedächtniß ins Herz eingrabet, wobei ihr aber vorsichtig Sorge zu tragen habt, daß kein Katechumene davon höre[2]). Dieser Glaube soll Dir Dein ganzes Leben als Zehrpfennig dienen und einen andern als den von der Kirche überlieferten sollst Du niemals annehmen, sogar dann nicht, wenn wir selbst umschlagen und dem widersprechen sollten, was wir jetzt lehren. Denn nicht nach menschlichem Gutdünken wurde der Glaube zusammengesetzt, sondern aus der gesammten Schrift wurde das Trefflichste zusammengelesen, um die eine Lehrformel (*διδασκαλίαν*) des Glaubens zu bilden". Jetzt wird diese Formel überliefert und mit einer Paränese zur treuen Bewahrung und Festhaltung an derselben die Katechese geschlossen.

Die sechste Katechese gliedert sich in zwei Theile, deren erster die positive Lehre von Gott darlegt, während der zweite die entgegenstehenden Irrlehren bekämpft. Cyrill erklärt im Eingang:

---

[1]) Erwägt man diese Worte genau, dann lassen sie sich durchaus nicht als Belege der Ansicht citiren, das Symbolum sei nicht eigens von den Aposteln zusammengestellt, sondern nur aus ihren Schriften gezogen. Cyrills Gedanke geht dahin, das Symbolum sei gewissermassen eine compendiöse Bibel.

[2]) Diese Ermahnungen werden wieder und wieder von den Vätern gegeben, z.B. Maximus (Migne t. 57. append. serm. 7.). Quomodo potest teneri (symbolum), si non scribatur? Magis potest teneri, si non scribatur. Quod enim scribis securus quasi religas, non quotidiana meditatione incipies recensere. Quod autem non scribis times ne amittas, quotidie incipies recensere. Zu diesem pädagogischen Grund fügt er bald einen andern, die Arkandisciplin. Symbolum recense et scrutare intra teipsum; maxime recense intra te. Quare? Ne consuetudine facias, et incipias inter catechumenos vel haereticos recensere. — Hieronymus ep. 61. ad Pammach. Symbolum fidei et spei nostrae, quod ab apostolis traditum, non scribitur in charta et atramento, sed in tabulis cordis carnalibus. — Cfr. Sozomenus hist. eccl. cp. 20.

Wir erklären nicht, was Gott ist, denn dieses ist ihm allein bekannt, sondern sagen nur, was die menschliche Natur fassen und unsere Schwachheit ertragen kann. Die Unaussprechlichkeit und Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens wird nun durch eine Menge von Thatsachen der Schrift und Analogien darzuthun gesucht. Selbst die Engel begreifen Gott nicht, wiewohl sie eine viel höhere Erkenntniß von ihm haben als die Menschen. Die Erkenntniß der Engel selbst ist wieder verschieden nach den Rangstufen, die sie einnehmen. Die sogenannten göttlichen Eigenschaften sind nur verschiedene Aeußerungen (*ἐνεργεῖαι*) des einen unveränderlichen göttlichen Wesens. Gott ist einer, ist ewig, unveränderlich, allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, allweise, unkörperlich u. s. w. Zwischen die nähere Begründung und Ausführung dieser Eigenschaften fällt die Bekämpfung der unwürdigen Vorstellungen des Heidenthums von Gott, die Hinweisung auf die Thorheit und geistige Blindheit des Götzendienstes (1—11).

Der zweite, sehr umfangreiche Theil der Katechese widerlegt zuerst die Aufstellung syrischer Gnostiker, als ob neben dem guten Gotte zugleich ein böser existire. Sofort beantwortet er die Frage, warum er eigentlich die häretischen Irrthümer zur Sprache bringe. „Wir wälzen uns, sagt er, durch solche Unterweisung im Schmutz, damit keiner der Katechumenen wegen mangelnden Unterrichtes in den Schmutz der Häretiker falle. Denn viel besser ist es in Widerlegungen anderer das Absurde zu hören, als aus Unkenntniß in dasselbe zu stürzen". Cyrill erklärt sich wegen der Menge der gegen diesen Artikel verstoßenden Irrthümer außer Stande, alle zu berücksichtigen. Er gibt jedoch einen geschichtlichen Ueberblick über die Häresiarchen von Simon Magus bis Manes. Näher eingegangen wird nur auf das für die reiche Phantasie der Orientalen besonders gefährliche System des Valentinus und Manes. Letzteres hat Cyrill eigens für die Zwecke der Katechese studirt[1]) und er verbreitet sich über die Entstehung und schrecklichen Lehren dieser Sekte in 16 Kapiteln (20—35). In herrlichen, begeisterten Worten stellt er am Schluß der ganzen Darstellung diesen schrecklichen Irrthümern die erhabene Lehre und Disciplin der Kirche gegenüber. Nach dem Epilog der Katechese zu schließen, zählte

---

[1]) L. c. cp. 34. *Ταῦτα γέγραπται ἐν ταῖς τῶν Μανιχαίων βίβλοις. Ταῦτα ἡμεῖς ἀνεγνώκαμεν, ἀπιστοῦντες τοῖς λέγουσι. Ὑπὲρ γὰρ τῆς ὑμετέρας ἀσφαλείας τὴν ἐκείνων ἀπώλειαν ἐπολυπραγμονήσαμεν.*

Cyrillus sogar bekehrte Manichäer unter seinen Zuhörern; aber er kann nicht dringlich genug warnen vor einem unbehutsamen Verkehre selbst mit solchen, die sich reuig zeigen, wenn sie nicht lange Zeit sich in ihrer Bußgesinnung bewährt haben.

Die siebte Katechese hat als Thema das einzige Wort „Vater". Cyrill glaubt hier zuvörderst polemisch auftreten zu sollen gegen die Juden, welche bestreiten, Gott sei Vater im vollen Sinn des Wortes (2). Aber ebenso wichtig erscheint es ihm, den Katechumenen den Unterschied zwischen natürlicher und Adoptivvaterschaft recht klar zu machen (5). Ferner weist er auf die Identität zwischen dem Vater und dem Weltschöpfer hin. Es macht Cyrill leicht begreiflich nicht geringe Schwierigkeit, die Frage nach dem Verhältnisse zwischen Vater und Sohn zu beantworten. Er sah sehr gut ein, daß sich vor den Taufkandidaten dieses damals wichtigste Thema nicht in der Weise besprechen lasse, wie es auf Synoden zum Gegenstand der Controverse gemacht wurde. Das Schlagwort der damaligen Kämpfe, das *ὁμοούσιος*, vermeidet er gänzlich und der ganzen Behandlung der ersten zwei Glaubensartikel fehlt jene Frische und Präcision, welche sonst seine Vorträge auszeichnet. Er wiederholt sich sehr häufig eben sowohl aus dem Bewußtsein, daß er diesen wichtigen Lehren nach zeitgemäßem Bedürfnisse kaum genüge, als um das, was er für das Präciseste und Wichtigste in der ganzen Lehre erkannte, den Zuhörern fest einzuprägen[1]). Sehr schön und ausführlich wird das Verhältniß der Vaterschaft Gottes zu den Menschen im alten und besonders im neuen Testamente dargestellt (8—10) und dazu gleich die aus unserer gnadenvollen Adoption durch Gott sich ergebenden Verpflichtungen auseinandergelegt. Der freie Wille macht uns zum Kinde des Teufels, der freie Wille im Glauben zu Kindern Gottes. Wir gelangen zu Adoption aus eigener freiester Zustimmung, nicht mit Nothwendigkeit, eine Prädestination im schlimmen Sinne gibt es nicht (12). Das Eingehen auf die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Vater" veranlaßt unsern Katecheten auch anzugeben, in welchem Sinne Joseph Vater und Maria Mutter Christi genannt werden könne. Damit hat Cyrill aber auch Gelegenheit gewonnen, das Verhalten der Kinder gegen ihre Eltern nach christlichen Normen zu besprechen.

---

[1]) Die öftern Wiederholungen in seinen Katechesen sind überhaupt meist absichtlich und man wird gestehen müssen, sehr gewählt und verständig angebracht.

Die achte Katechese handelt über die Bedeutung der symbolischen Bestimmung „allmächtig", bespricht zuerst das Verhältniß dieses Vortrags zu den beiden unmittelbar vorhergehenden. Die enge Zusammengehörigkeit dieser drei Katechesen gibt sich schon dadurch zu erkennen, daß sie an drei auf einander folgenden Tagen gehalten wurden. Wieder ist es das polemisch-apologetische Interesse, das in den Vordergrund tritt, indem der Katechet sich gleich gegen die einschlägigen heidnischen und häretischen Irrthümer wendet (2—3). Bei dieser Gelegenheit mußte die Frage über den Ursprung, die Stellung und Bedeutung des Bösen in der Welt zur Sprache kommen. Alle diese Fragen hat sich der Katechumene zu beantworten von dem Glaubenssatze aus: Nichts ist Gottes Macht gegenüber unabhängig und selbständig, aber in Gott gibt es keinen Gegensatz, daher auch das Böse nicht aus ihm stammen kann. Außerdem wird noch der Werth und Zweck der zeitlichen Güter und die göttliche Institution einer weltlichen Obrigkeit in das Bereich dieses Artikels gezogen.

Die neunte Katechese knüpft an die Worte des Symbolums an: „Schöpfer Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren". Mit den leiblichen Augen ist es zwar unmöglich, Gott zu schauen, aber die ernste, erleuchtete Betrachtung der göttlichen Werke vermag in uns den Gedanken seiner Macht zu erwecken, so kündigt sich das Thema dieses Vortrages an (1—4). In einer sehr begeisterten Sprache, die aber ganz der volksthümlichen Anschauungs- und Ausdrucksweise angepaßt ist, werden die Schönheiten der Natur und ihre weise, harmonische Einrichtung geschildert. Der Katechumene wird aufmerksam gemacht auf den Wechsel der Jahreszeiten (6), auf die regelmäßige Abfolge von Tag und Nacht und ihren Zweck (7). Von Betrachtung der Sonne und dem unabsehbaren Heere der Gestirne wird der Zuhörer umhergeführt auf der Erde. Der Katechet vergißt ebensowenig den Fisch im Wasser als die Bewohner der Luft (12), den bunten Flor der Blumen als die zahllosen Arten des Thierreiches. Doch für manchen ist Sternhimmel, Thier- und Pflanzenwelt ein Buch mit sieben Siegeln, aber jeder vermag wenigstens aus dem wunderbaren Bau seines Körpers die unvergleichliche Kunst des Schöpfers zu erkennen (15). Die hierüber entworfene Schilderung gehört zum Schönsten, was kirchliche Rhetorik bietet und verräth begeistertes und gewissenhaftes Studium im Gebiete der Anthropologie. Daß es sich auch bei dieser Anleitung zur fleißigen Be-

trachtung und rechten Auffassung der Schöpfung um Polemik gegen gnostisch-manichäische Blasphemien handle, wird dem Katechumenen ebenso häufig vorgestellt als er zum dankbaren Lobpreis aufgemuntert wird. Wie die drei vorhergehenden Katechesen, so folgten die drei nächsten unmittelbar aufeinander.

Die zehnte will zuerst den Zusammenhang der bisherigen Lehre von Gott und dem Vater und Schöpfer mit den Glaubensartikeln vom Sohne nachweisen, und macht sich dann an die Erklärung der Worte: „Und an einen Herrn Jesum Christum". Nachdem der Grund des „εἷς" besprochen ist, beschäftigt den Cyrill die Erklärung der verschiedenen Namen, die dem Sohne Gottes in der Schrift beigelegt werden. Warum heißt Jesus die Thüre, der Weg, das Lamm, der Hirte, Löwe, Eckstein, Menschensohn, Herr u. a.? Alle diese Namen führt er mit Bezug auf sein Verhältniß zu unserm Heile, während er seiner Natur nach stets einer und derselbe ist (4). In den verschiedensten Wendungen wird die vorweltliche, ewige Herrlichkeit des Sohnes (6—9) zur klaren Darstellung zu bringen gesucht. Der Sohn ist Herr über die ganze Schöpfung, selbst über die sämmtlichen Chöre der Engel (10). Nun folgt die Erklärung der Namen Jesus und Christus, sowie des Namens Christ. Daneben her geht ein sehr ausgedehnter biblischer Beweis, daß Christus ewiger Hohepriester und daß Jesus wahrhaft sei der Christus (11—18). Den Schluß bildet eine Zusammenstellung aller der Zeugnisse, die Jesus als den verheißenen Messias bestätigen, worauf die gewöhnliche Exhortation mit passender Recapitulation die Versammlung entläßt.

Das wichtigste, aber schwierigste Thema stellt dem Cyrill die eilfte Katechese über das Bekenntniß „an den eingebornen Sohn Gottes, aus dem Vater gezeugt, als wahren Gott vor aller Zeit, durch den Alles geschaffen ist." Es finden sich hier nicht wenige Wiederholungen aus der siebten Katechese. Die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes und von seinem Verhältnisse zum Vater behandelt Cyrill rein apologetisch. Er macht besonders aufmerksam, daß die Lehre, der Sohn sei wahrer Gott, weder ausarten dürfe in eine Verschmelzung der Person noch in eine Trennung des Wesens. Der ganze Vortrag hat sehr viel Interessantes für die Dogmengeschichte, für die heutige Katechese ist er nur insofern bedeutsam, als er am klarsten zeigt, wie sehr die Kirche sich Mühe gab, ihre Katechumenen vollständig auf der Höhe religiöser Erkenntniß zu erhalten und sorgsam gegen jeden Irrthum der Zeit zu festigen und zu

waffnen. Klug wird der Name des Arius verschwiegen, aber der Katechumene wiederholt gewarnt, doch ja nicht einzustimmen in die Behauptung: Ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός.

Bereits bei der allgemeinen Einführung in die Dogmen der Kirche hat Cyrill den Satz hingestellt: Christus war doppelt: Mensch, insofern er sichtbar auftrat; Gott, insofern er nicht sichtbar war (catech. IV. 9). Als Gottmensch stellen ihn nun die Worte des Symbolums dar: (Πιστεύω) εἰς τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Sie bilden das Thema der zwölften Katechese. Der Glaube an die zwei Naturen in Christo ist unumgänglich nothwendig für jeden, der an Christus als an seinen Erlöser glaubt (1). Cyrill läßt sich folgende Hauptfragen für diese Katechesen von den Juden und Häretikern diktiren. Was lag für ein gewichtiger Grund vor, daß Gott in menschliche Natur herabstieg? Ob es überhaupt dem Wesen Gottes zukomme, mit den Menschen so zu verkehren? Ob es möglich sei, daß eine Jungfrau ohne Mann gebäre (4)? Die erste Frage beantwortet das allgemeine Bedürfniß und die Sehnsucht nach einem Erlöser (5—8), sowie die einschlägigen göttlichen Verheißungen und Weissagungen der Propheten (9). Es frägt sich angesichts dieser historischen Thatsachen also nur: Ist Christus der Erlöser oder vielmehr haben sich in ihm die Weissagungen und Verheißungen erfüllt? In der Antwort auf die erste Frage ist bereits auch die zur zweiten angezeigt. Denn als Gott konnte Christus nicht erscheinen (13), konnte das Erlösungsbedürfniß nicht befriedigen, unsere nothwendige und entsprechende Unterweisung forderte seine Menschwerdung (14). Noch werden mehrere sehr scharfsinnige, wenn auch gerade nicht schlagende Vernunftgründe beigebracht, um die Möglichkeit einer Menschwerdung des Sohnes Gottes zu erhärten. Von da an wendet sich der Katechete dem Beweise für ihre Wirklichkeit in der Weise zu, daß aus den neutestamentlichen Schriften die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen über die Zeit der Ankunft des Sohnes Gottes im Fleisch (17—19), über den Ort (20), über seine Mutter, ihre Abkunft und jungfräuliche Empfängniß (21—24) nachgewiesen wird. Die Möglichkeit der Geburt aus einer Jungfrau hat übrigens nicht ungewichtige Congruenzgründe für sich. Gegen den Schluß unterzieht er nochmal die Lehre, daß Christus bloßer Mensch, oder daß er bloßer Gott sei, einer zersetzenden Kritik (31—33), ermahnt im Hinweis auf die jungfräuliche Mutter zur jungfräulichen Keuschheit und zur Ablegung eitlen Putzes und aller Genußsucht.

Die dreizehnte Katechese befaßt sich aufs eingehendste mit den biblischen Thatsachen des Leidens und Todes (Begräbnisses) Christi. Die Leidensgeschichte des Herrn wurde vorgelesen (8) und nach dem historischen Beweise praktische dogmatische Fragen wie z. B. über den Werth des Kreuztodes besprochen (33). Die Ermahnung, das Kreuzzeichen fleißig zu machen, wird gebaut auf die Erklärung seiner hohen Bedeutung und seiner Wirkungen (37—40). Die Recapitulation faßt alle die einzelnen Zeugen für Christi Tod und Grab in ein ergreifendes Bild zusammen, das den Katechumenen Cyrills Mahnung fast überflüssig erscheinen lassen mußte, sich für jedes einzelne Faktum der Leidensgeschichte die Beweise selbst aus der Schrift zu suchen, hier nachzusehen, ob man sie nicht zum Besten halte (μὴ παίζωμεν). Nach dem Eingange der 14. Katechese zu schließen, muß die 13. von großartiger Wirkung auf Ueberzeugung und Gemüth gewesen sein.

Die vierzehnte Katechese behandelt genau nach demselben Plane wie die vorhergehende die Dogmen von der Auferstehung, Himmelfahrt und der Herrschaft zur Rechten des Vaters. Cyrill erwähnt hier auch in einer ungemein malerischen Schilderung des Hinabsteigens in die Unterwelt (19), aber im Symbolum war dieses Dogma nicht fixirt. Den herrlichsten Beweis für Christi Auferstehung liefert die Geschichte der Kirche (23). Dadurch, daß Cyrill Tags zuvor, am Sonntage, in der Homilie die Himmelfahrt des Herrn besprochen hat (24), wird es ihm möglich, diesen Vortrag nicht gar so übermäßig lang zu machen, wie die 13. Katechese.

In der fünfzehnten Katechese wird Eingangs eine Parallele zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi gezogen, worin die ganze Lehre der Kirche über Christi Wiederkunft zusammengefaßt ist. Die Fragen über den Antichrist beantwortet eine Exegese von Daniel VII. u. 2. Thessal. II., die Cyrill aus kirchlichen Exegeten geschöpft zu haben bekennt (11 ff.). An die sehr umfassende Lehre vom jüngsten Gericht knüpft sich zum Schluß eine Apologie für die ewig dauernde Herrschaft des Sohnes. So sehen wir aufs Neue, daß jeder Controverspunkt der Zeit gewissenhafte Berücksichtigung findet, mag er auch noch so delikater Natur sein. Je heftiger über ein Dogma gestritten wurde, desto aufmerksamer besprach es der Katechet, was die Thatsache erklärt, daß dem Glaubensartikel „und an einen hl. Geist, den Tröster, der geredet in den Propheten“ zwei der umfangreichsten Katechesen,

die sechzehnte und siebzehnte, gewidmet sind. Wie alle alten Katecheten schaltet auch Cyrill die Lehre von der Trinität in diesen Vortrag ein (4. u. 24). Auf eine allgemeine Uebersicht der Irrlehren gegen das kirchliche Dogma vom heil. Geist (6) folgt eigentlich wieder ein Stück Ketzergeschichte (6—9) und Regeln für das Verhalten gegen die Ketzer. Wie Cyrill eine Definition vom hl. Geist gibt (3), so definirt er auch den Geist überhaupt und charakterisirt den Unterschied des heil. Geistes von andern Geistern und den Engeln (23), die Kennzeichen, durch die der göttliche Geist sich in Menschen bemerkbar macht (16,19) und geht dann ein auf das Wirken dieses Geistes in der Offenbarungsgeschichte des alten (XVI, 25—29) und neuen Testamentes (XVII, 5—32). Zum Schluß verbreitet sich der Katechet über die Stellung des heil. Geistes zu den Getauften und zur Kennzeichnung seiner Früchte in denselben.

Die noch übrigen Artikel des Symbolums erklärte Cyrill wegen der Nähe des Osterfestes alle in der achtzehnten Katechese. Die Lehre von der Taufe hatte er ja bereits in der 3. und 4. behandelt; er konnte sich deßhalb ganz besonders auf die Apologie für Auferstehung des Fleisches (1—15), und die Lehre von der Kirche, ihren Eigenschaften und ihrer Bestimmung werfen (23—28). Der Schluß befaßt sich mit den Mitteln, die zum ewigen Leben theils nothwendig, theils nützlich sind.

Nachdem wir mit dem wichtigsten Inhalte der Katechesen Cyrills etwas vertraut sind, dürften einige Bemerkungen über seine katechetische Methode nicht uninteressant sein. Cyrill hat seine Aufgabe ganz richtig dahin erfaßt, seinen Katechumenen reinen, vollen Glauben an die christliche Lehre einzupflanzen und deßhalb die heil. Schrift als Fundament des katechetischen Unterrichts praktisch wie theoretisch anerkannt und festgehalten. In dieser Ueberzeugung ruft er nach der allgemeinen Uebersicht über den Katechismus, wie ihn seine vierte Katechese entwarf, dem Katechumenen zu[1]: „Ueber die göttlichen

[1]) Catech. IV., 7. cfr. XII., 5; XIII., 8; XVI., 2 etc. — Nach dem ganz gleichen Princip verfuhr gewiß auch Nicetas; denn er spricht sich in einem Fragmente seines ersten Buches an die Competenten so aus: Instructiones necessarias ad fidem currentibus opus est explorare, quas et rusticae animae possint advertere pariter et tenere, non ex proprio ingenio compositas, sed ex divinarum scripturarum praedicatione collectas.

und heiligen Geheimnisse des Glaubens(bekenntnisses). darf selbst in den anscheinenden Nebendingen nur an der Hand der Schrift gelehrt werden. Mit bloßen Wahrscheinlichkeitsgründen (πιθανότησι) und dialektisch-rhetorischem Pomp (λόγων κατασκευαῖς) darf da nicht aufgewartet werden. Glaube nicht einmal diesem meinem summarischen Abriß des Glaubens, wenn du nicht für das Angekündigte den Beweis aus den göttlichen Schriften erhältst[1])." So dürfen wir uns gar nicht wundern, wenn er wiederholt seine Katechese für eine (den Zwecken entsprechende) Exegese erklärt. In der 17. Katechese (über den hl. Geist) behandelt er (cp. 12 u. f.) die ersten 18 Verse des 2. Kap. der Apostelgeschichte ganz nach Art der Exegeten damaliger Zeit, und zwar folgt er ganz den Principien der antiochenischen Schule. Allegorische Erklärungen wendet er nur an, wo sie gut am Platze sind. Allein Cyrill unterschätzt auch die Bedeutung der speculativen Argumente nicht im mindesten, wo es sich um Polemik gegen rationalistische Gegner handelt. Mit einer wirklichen Meisterschaft weiß er Vernunftgründe gegen Heiden und Häretiker dem Katechumenen als tüchtige Waffen zu bieten und in deren Handhabung zu instruiren. Mit dem rühmlichsten Fleiße studirte Cyrill für die Zwecke seiner Funktion nicht nur die Werke kirchlicher Exegeten und Apologeten wie Irenäus, Clemens u. s. w., er scheute selbst die Mühe und Gefahr nicht, die Werke der Manichäer gründlich kennen zu lernen. Mit vielem Geschick weiß er den Naturwissenschaften, der Astronomie und Anthropologie und Geschichte passende Nebenargumente zu entnehmen. Meisterhaft versteht er sich auf den Anschauungsunterricht, wozu ihm die heiligen Stätten Jerusalems reichen Stoff an die Hand gaben. Aber nicht vom Studium allein glaubt er den Erfolg der Katechese abhängig, frommes Gebet soll in ihm und den Zuhörern den Saamen seiner mühevollen Studien befruchten. Ein Fehler seiner Vorträge ist sicher ihre zu lange Dauer. Oefter ist er mit seinem Stoffe noch nicht zur Hälfte fertig und schon muß er um Geduld und Entschuldigung bittend auf die hohe Wichtigkeit des Gegenstandes hinweisen, um die anerkennenswerthe Begeisterung der Katechumenen für sein Lehrwort in der nöthigen Spannung zu erhalten. Aber auch in diesem Stücke beweist er ein nicht geringes Geschick. Auf dem Grunde des Dogmas sehen wir ihn ferner fast in jeder Katechese theils im Verlauf beson-

---

1) Cfr. XVI., 32; XVII., 11.

ders aber in den Schlußexhortationen entsprechende moralische Pflichten einschärfen. Diese Exhortationen sind nicht (wie leider zumeist, auch heut zu Tage) allgemein, sondern sehr speciell gehalten, so daß sie nicht ohne Nutzen für das sittliche Leben bleiben konnten. Cyrill weiß auch zum gegenseitigen unterrichtlichen Verkehr der Katechumenen, zur Besprechung der in der Katechese abgehandelten Stoffe und wo die nöthige Grundlage und erforderliche anderweitige Bildung vorhanden war, zur eigenen Weiterbildung anzueifern.

Sein Styl ist einfach, klar, ohne rhetorische Ziererei und umfassende Perioden, und wenn je ein Katechet der Forderung einer populären Sprache und Behandlungsweise gerecht wurde, so ist es gewiß unser Cyrill. Er betheiligte sich bekanntlich lebhaft an den damals obschwebenden christologischen Fragen, allein vergebens suchen wir in seinen Katechesen einen der herrschenden dogmatischen Schulausdrücke, um die jene theologischen Kämpfe sich so erbittert bewegten.

Sehen wir uns nun nach dem entsprechenden katechetischen Unterrichte im Abendlande um. Es sind uns hier fast durchgehends nur Muster von Katechesen erhalten, die inhaltlich mit der vierten Katechese Cyrills zusammenfallen, aber weil sie bei der Uebergabe oder Wiedergabe des Symbolums gehalten wurden, so bildet der vollständige Text desselben ihr Gerippe, während wir bei Cyrill bemerkten, daß wohl ihm, aber nicht seinen Zuhörern der Wortlaut des Symbolums als Form und Seele jener Katechese erschien.

Die erste oder eine der ersten Fragen ist natürlich auch im Abendlande die nach Entstehung und Zweck des Symbolums. Allein hier beschäftigt den Katecheten außerdem noch stets eine etymologische Erklärung des Namens Symbolum. Diese fällt keineswegs gleichartig aus, nicht einmal bei einem und demselben Katecheten. So definirt Augustin einmal (serm. 213): Symbolum est breviter complexa regula fidei, ut mentem instruat nec oneret memoriam. Ein anderes Mal: „Symbolum ist ein von einer Aehnlichkeit hergenommener, übertragener Sprachbegriff; weil die Kaufleute unter sich ein Symbolum schließen, durch das ihre Verbindung sich zur Treue (pacto fidei) bindet[1])". Die gleiche Deutung findet sich wiederholt[2]) bei Petrus Chrysologus. Während Maximus

---

[1]) Serm. 212. Cfr. serm. 214. in fine.
[2]) Serm. 58—60.

nach dem Vorbilde Tertullians Symbolum als Losung (tessera) und Parole, durch die zwischen Gläubigen und Häretikern unterschieden wird, erklären zu dürfen glaubt, gibt Rufin die Doppelerklärung: Symbolum könne sowohl mit Erkennungszeichen als mit Zusammenstellung übersetzt werden. Letzteres ist offenbar unrichtig und nur mit Rücksicht auf die von ihm angegebene Entstehungsweise des Symbolums entstanden zu denken.

Die Realdefinition von Symbolum ist wesentlich ganz dieselbe, wie wir sie bei Cyrill kennen lernten, nur gewöhnlich präciser gefaßt. Geht man nun aber die betreffenden Katechesen selbst durch, so findet man oft in manchen für mehrere Artikel gar keine eigene Erklärung angegeben, während andere verhältnißmäßig sehr weit ausgeführt sind. Allerdings gibt es daneben Muster, die ganz gleichmäßig gehalten sind. Wollte man nun aber aus dieser gewissermassen abnormen Erscheinung auf mangelhaften katechetischen Unterricht schließen, so wäre dieses Urtheil nicht gerecht. Es hat dieselbe vielmehr ihren wahren Grund darin, daß diese Reden nur den vorausgegangenen Unterricht einheitlich zusammenfassen, dem Katechumenen zeigen sollen, wie er sich bei der Recitation des Symbolums in den genossenen Unterricht zurückversetzen könne[1]). Wo das Symbolum früh genug tradirt wurde, folgt wohl wie bei Cyrill der ausführlichere Unterricht nach[2]). Dann wurden auch wiederholt solche Katechesen über das ganze Symbolum, über einzelne Artikel oder größere Theile desselben gehalten, so daß z. B. das ganze Symbolum in drei Vorträgen

---

[1]) August. serm. 212. (in trad. symb. I.) Hoc est ergo symbolum, quod vobis per scripturas et sermones ecclesiasticos insinuatum est. Cfr. serm. 214. — Apdx. ad tom. V. serm. 242.

[2]) Chrysolg. serm. 59. (in symb.) Si mihi silentium semper vestra caritas sic praeberet ad omnes tractatus mei sermonis vester perveniret auditus. — Serm. 61. Unde nos filioli, quia sic tempus vestrae regenerationis aptastis, ut neque nos possimus dicere, quod necesse est, neque vos possitis, quod oportet, audire, tradimus breviter quodquod latius commendare non possumus. Die nun unmittelbar folgende Exposition ist keineswegs beschränkter als andere, denen eine solche Klage des Katecheten nicht zur Seite steht. Ganz die gleiche Katechese wie bei Uebergabe des Symbolums hat Augustin nach dem Zeugnisse der uns erhaltenen 215. Rede auch bei Wiedergabe des Symbolums gehalten. Von den Katechesen 237—239 im Anhang zum 5. Bande der Werke Augustins behandelt die erste den ersten Artikel, die zweite die Lehre vom Sohne und die letzte die Lehre vom hl. Geiste.

erschöpft wurde. Ueberdieß gab man den Competenten, soweit sie dafür fähig waren, eine geschriebene Symbolenerklärung in die Hand, die wahrscheinlich damals so zahlreich waren, als in unseren Tagen die Katechismuserklärungen und meistens auch hinsichtlich des Umfangs vollständig befriedigten[1]). Die Symbolerklärung Rufins zeigt sowohl rücksichtlich der behandelten Fragen als des Beweisverfahrens die nächste Verwandtschaft mit den Katechesen Cyrills. Wenn man selbst in Bezug auf die Ueberlieferung des biblischen Kanons Gleichheit wahrnimmt, möchte man fast vermuthen, es wären dem Rufin Cyrills Katechesen, wenn nicht gerade vorgelegen, so doch bei seinem Aufenthalte in Jerusalem genauer bekannt geworden. Wollte man den Inhalt sämmtlicher, für die traditio oder redditio symboli uns noch erhaltenen Katechesen zusammenstellen, so würden wir gleichfalls einen so vollständigen Katechismus erhalten, als ihn Rufin und Cyrill aufweisen. Da aber eine solche Zusammenstellung nicht im Zwecke gegenwärtiger Abhandlung liegt, so begnügen wir uns, dieser Schrift eine Katechese anzuhängen zur Einsicht, welche Gesichtspunkte bei der Lehre über den Glauben festgehalten wurden, und als Muster, wie man diese bei Gelegenheit der trad. symb. einheitlich und kurz zusammenfaßte.

c. Das Lehrstück vom Vaterunser und vom Gebete überhaupt.

Als zweites, dem ersten gleichstehendes Hauptstück[2]) des Katechismus der Competenten erscheint die Lehre vom Gebete. Keiner

---

[1]) Rufini expos. symb. cp. 1. Adstringis (Laurenti), ut aliquid tibi de fide, secundum symboli traditionem rationemque componam... Quae quidem non tam perfectorum exercitiis digna videantur, quam ad parvulorum in Christo et incipientium librentur auditum. Et quidem comperi nonnullos illustrium tractatorum aliqua de his pie et breviter edidisse.

[2]) Wie andere Väter, besonders Augustin, im Symbolum ein verbum abbreviatum, d. h. eine kurz gefaßte Summe des Hauptstückes vom Glauben, wie sie jeder kennen und verstehen muß, erkannten, so sagt von der oratio dom. Fulgentius (fragmentum contra Fabium l. X.): Dominus qui verbum consummans et abbrevians fecit super terram sicut in orationis brevitate perfecit quidquid ad praesentis vitae auxilium et ad futurae pertinebat effectum, sic etiam in symboli brevitate perfectum voluit per apostolos suos fidei s. ordinare tenorem.

der alten Katecheten hat dieses Hauptstück trefflicher behandelt, seine Stellung und Bedeutung richtiger erfaßt und dargestellt, als der große Augustin. Wie wir bereits sahen, kann eigentlich der Katechumene im christlichen Sinne des Wortes nicht beten, dazu ist nur der Getaufte, als ein Kind Gottes, befähigt. Diese Ansicht herrschte allgemein in der Kirche und sie war der Grund, warum Augustin jederzeit an den Anfang der Lehre vom Gebet die Frage stellt, wie sich denn das Gebet zum Glaube verhalte. Nur wer im Glauben Gott und sein Heil erkannt hat, der ist fähig in Wahrheit zu beten und nur der kann auch Erhörung erwarten und beanspruchen. Erst wenn die Frucht des Glaubens, die Kindschaft Gottes, in der heiligmachenden Gnade in den Menschen übergegangen ist, sind ihm die Güter und Beziehungen erschlossen, die allein Gegenstand des Gebetes zu sein verdienen. Die Frucht des Glaubens bringt jenen Geist ins Herz, der als Bedingung des Gebetes vom Herrn selbst gefordert ist, und den Geist, indem wir rufen: „Vater"[1]). Kein Wunder daher, daß viele Kirchen[2]) den Unterricht über das christliche Gebet bis nach der Taufe verschoben. Wenn es sich nun aber darum handelte, diesem Unterrichte eine feste Grundlage zu geben, welch andere konnte dieses sein als die vom Herrn selbst gesetzte, das Gebet des Herrn. Wenn man den Römer- und Galaterbrief des Apostels hernimmt, kann man kaum zweifeln, daß schon in der apostolischen Zeit dieses Gebet zum Ausdruck freudigen, kindlichen Herzensergusses der betenden Stimmung aller Getauften diente. Da alle Katechesen der alten Kirche mit passender biblischer Lesung eingeleitet wurden, so ist es bei Gelegenheit der Lehre vom Gebet jederzeit das 6. Kapitel des Evangeliums nach Matthäus[3]).

Jedes Wort des Vaterunsers findet in den uns erhaltenen

---

[1]) Rom. VIII., 15. Galat. IV., 6.

[2]) Im Orient wahrscheinlich alle, im Abendlande z. B. Mailand (Ambros. lib. de sacramentis) und höchst wahrscheinlich die Kirchen Galliens, die erst am Palmsonntag das Symbolum tradirten, da ja Gallien sich überhaupt viel nach dem Orient richtete.

[3]) Augustinus serm. 57; 58. etc. Damit hatte der Katechumene auch gleich ein Formular, das er bei der Erlernung benützen konnte, wenn er anders lesen gelernt hatte, was nicht durchwegs der Fall gewesen zu sein scheint. Vergl. August. serm. 58.

Erklärungen seine Beachtung, wenn es auch selbstverständlich nicht von allen Lesern gleich gründlich und umfassend gewürdigt wird. Das „Vater" mahnt an die Rechte und Stellung eines Kindes Gottes[1] und heißt uns bedenken, was Gott ist, und was wir sind und sein werden[2]. In dem Beter muß dieses Wort an der Spitze des Gebetes vorzugsweise Vertrauen erwecken, ihn auf seinen Glauben hinweisen. Das „Unser" lehrt uns in unserm eigentlichen Werthe uns gegenseitig selbst kennen, vermittelt den rechten Begriff von der Kirche Christi und unserm gegenseitigen Verhältnisse und flößt uns Vertrauen und Liebe zu einander ein. Daß unser Vater im Himmel ist, ruft uns das Ziel und Streben alles Gebetes vor die Seele[3]. Unter Reich Gottes versteht Augustin die Gläubigen im Stande der Gnade und die zukünftige Seligkeit derselben und wir bitten in den betreffenden Worten eigentlich zunächst, daß Gott uns wahrhaft gut mache[4]. Augustin beantwortet die Frage, was denn Gottes Wille sei und erklärt dann, daß man zu beten habe, er möge an uns und in uns geschehen. Ganz eigenthümlich ist seine Auslegung von „sicut in coelo et in terra". Er bezieht den Gegensatz a) auf Engel und Menschen[5], b) auf Gerechte und Sünder, c) auf Geist und Fleisch, d) auf die Kirche und die außer ihr Stehenden. Unter dem täglichen Brode verstehen alle Erklärer das eucharistische Brod[6]. Dieses hatte seine nächste Veranlassung

---

[1]) Chrysolog. serm. 71.

[2]) August. serm. 56. u. 57.

[3]) Chrysolog. serm. 69. Qui es in coelis. Non quod non sit in terra, sed te, qui coelestem Patrem jam vocas, ad coelestem vult tendere et repetere jam naturam, ut generi tanto vita nostra respondeat, ne terreni mores degenerent, quos coelestis donavit et contulit jam natura. August. serm. 58. Sehr eigenthümlich Cyrill catech. myst. V., 11. *Ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Οὐρανοὶ δὲ εἶεν ἂν καὶ οἱ τὴν τοῦ ἐπουρανίου φέροντες εἰκόνα, ἐν οἷς ἐστι θεὸς ἐνοικῶν καὶ ἐμπεριπατῶν.*

[4]) Chrysolog. serm. 63. Oremus, ut Christus semper suo regnet in milite, et miles semper suo regnet in duce.

[5]) Vgl. Cyrill catech. myst. V., 14. Chrysologus (serm. 71., 72. etc.) nimmt es gleich: „wie dereinst in der Ewigkeit so jetzt im Diesseits."

[6]) Wird das V.-U. erst nach der Taufe erklärt, dann benützte man den Wortlaut unserer Bitte, um recht eindringlich auf die Wirkungen der Eucharistie hinzuweisen. Z B Cyrill. catech. myst. *Ἄρτος δὲ οὗτος ὁ ἅγιος ἐπιούσιός ἐστιν*

darin, daß täglich beim heil. Opfer vor der Communion dieses Gebet gesprochen wurde, weßhalb es Augustin auch geradewegs oratio quotidiana nennt. Wo die Communion nicht mehr täglich genommen wurde, deutete man das quotidianus um in jugis[1]). Bei der einfachen Deutung auf die Eucharistie sah man sich dann gezwungen hodie für synonym mit quotid. zu erklären oder man peraphisirte es durch „in praesenti vita“. Während Chrysologus sehr gern bei dieser Deutung allein verweilt, dehnt Augustin dieselbe dahin aus, daß Brod auch als Inbegriff alles dessen hier stehe, was der Mensch zum irdischen Leben nöthig hat, und daß man bei dieser Bitte auch um die tägliche Nahrung des Wortes Gottes beten und ihre Erwerbung sich angelegen sein lasse. In der fünften Bitte wird allseitig den Katechumenen ausnahmslose Verzeihung zur Pflicht gemacht, die Tilgung aller und jeder Sünde durch die Taufe betont, der Unterschied von schweren und läßlichen Sünden und die moralische Bedeutung beider Arten, besonders der letzteren, besprochen. Verzeihung und Almosen werden von Augustin als die zwei Flügel des Gebetes hingestellt, die in Vereinigung mit dem Gebete des Herrn unsere täglichen Fehler und Schwachheiten tilgen[2]). Dagegen schließt Haß und Unversöhnlichkeit jede Frucht des Gebetes aus. Wir haben vor Gott stehend und zu ihm betend allen Grund zur Verzeihung, weil uns gerade in diesem Momente die erlangte Verzeihung von Gott recht gegenwärtig sein muß. In der sechsten Bitte flehen wir um die Gnade, keine Sünde mehr zu begehen. An die Lehre von der im Getauften zurückbleibenden Concupiscenz knüpft Augustin eine Darlegung der verschiedenen Arten von Versuchungen und gibt Winke, den gefährlichsten siegreich zu begegnen. Die letzte Bitte ist nach Augustin nur eine andere Wendung der vorhergehenden, während viele andere Katecheten das malo als von malus herkommend geradezu auf den Bösen selbst deuten[3]). Am Schlusse

---

ἀντὶ τοῦ ἐπὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς κατατασσόμενος. Οὗτος ὁ ἄρτος οὐκ εἰς κοιλίαν χωρεῖ, ἀλλ' εἰς πᾶσαν σοῦ τὴν σύστασιν ἀναδίδοται εἰς ὠφελίαν σώματος καὶ ψυχῆς.

[1]) Chrysolog. serm. 72.

[2]) August. serm. 58. Remissio peccatorum una est, quae semel datur in s. baptismate; alia, quae quamdiu vivimus hic, datur in dominica oratione.

[3]) Chrysologus apdx. serm. 2 et 3.

wird gewöhnlich auf das Allumfassende des Gebetes des Herrn hingewiesen und in einer Recapitulation (von Augustin) die Gesichtspunkte der ganzen Erklärung, resp. des Verständnisses des V.-U. noch einmal festgestellt[1]). Das Gebet des Herrn ist Norm für alle unsere Bitten. Die ersten drei sind gesetzt wegen des in Aussicht stehenden ewigen Lebens und werden ewig Gegenstand der Bitte der Kinder Gottes sein; die nachfolgenden vier beziehen sich auf unsere Bedürfnisse im Diesseits. Hauptsächlich dieses seines Charakters wegen steht das Vaterunser im Katechismus dem Symbolum würdig zur Seite und es erfreute sich schon deßhalb einer ganz besondern Autorität, weil es vom Herrn selbstgegeben war als Norm für alle unsere Gebetsanliegen (desideria), deren schließliches Ziel Erreichung des ewigen Lebens ist und bleibt.

Mit der Erklärung des V.-U., als des Gebetes κ. ε., verband man gewöhnlich noch eine Unterweisung und Anweisung zum Gebete überhaupt[2]). Schon die Worte „Vater unser“ sagen dem heil. Augustin, wen wir bitten sollen, und um was wir zu beten haben. Er führt aber auch ausführlich aus, um was man nicht beten solle, und an wen man sein Gebet nicht richten dürfe. Während nach den meisten Katecheten die erste Bitte Erhaltung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade oder ein ihrer würdiges Leben[3]) erfleht, findet ein Erklärer darin außerdem ein kurzes Danksagungsgebet. Jedes Gebet muß mit Andacht und innerer Ergriffenheit gesprochen werden, wenn es Nutzen und Frucht bringen soll, und selbst die Frage läßt Augustin nicht aus dem Unterricht weg, warum man denn bitten müsse, wenn doch Gott, und zwar als gütiger Vater, unsere Bedürfnisse kenne[4]). Am umfassendsten handelt Ambrosius von den Eigenschaften und Arten des Gebetes. Jedes Gebet soll nach ihm ein Lob-, Fleh-,

---

[1]) August. opp. tom. V. appdx. serm. 64. spricht sich über das „Amen“ aus. Amen in his petitionibus significat, indubitanter a Domino conferri, quod petitur, si ultimae conditionis pactum firmiter teneatur.

[2]) Augustin stellt einmal die Regel auf (serm. 56): Duas res, qui invocat, cavere debet; ne petat, quod non debet, et ne ab illo petat, a quo non debet.

[3]) Cyrill. catech. myst. V., 12.

[4]) Serm. 56. Ideo voluit, ut ores, ut desideranti det, ne vilescat, quod dederit; quia et ipsum desiderium ipse insinuavit.

Bitt- und Dankgebet sein[1]). Dieser Forderung genügen außer dem Gebete des Herrn auch manche Psalmen[2]).

Zur genauen Einsicht in diesen Unterricht geben wir im Anhang eine Katechese aus demselben.

5. Die Katechesen an die Neophyten.

Mystagogische Katechesen.

Der Unterricht an die Competenten erstreckt sich, wie wir sahen, nicht auf die Sakramente. Nur die Wirkungen der Taufe und die Art und Weise, wie man sich zu ihrem würdigen Empfange vorzubereiten habe, wurden dem Competenten vorgetragen. Allein die Bedeutung des Taufritus und damit eine volle Einsicht in das Wesen und Wirken der Taufe sollte erst dem Neophyten erschlossen werden, wie auch ihm erst der Unterricht über die 2 andern heiligen Sakramente, die er im Anschluß an die Taufe empfing, Firmung und Eucharistie vorbehalten war. Die Sakramente und die liturgische Feier der Eucharistie ist das Höchste und Heiligste, was der Kirche anvertraut ist, und mit richtigem Verständniß hat daher das Alterthum diese Stücke nach Seite ihres Vollzugs nicht nur dem Ungläubigen, sondern selbst noch dem Competenten stets unverbrüchlich geheim gehalten. Wir müssen aber hier die Weisheit der Kirche noch in einer vorzüglichern Beziehung bewundern. Sie war überzeugt, das richtige, erschöpfende oder wenigstens hinlängliche Verständniß dieses Unterrichts sei blos dann möglich, wenn der ganze Ritus des Sakramentes in allen seinen Theilen mit erklärt wird. Diese Erklärung aber ist, wenn nicht ganz unmöglich, so doch im höchsten Grade schwierig und Mißverständnissen ausgesetzt, wenn sie nicht auf Grund eigener An-

---

[1]) De sacr. l. VI., 3. Quomodo debeas incipere orationem, quo ordine distinguere, quid subtexere, quid allegare, quemadmodum claudere. Prima oratio laudem debet habere Dei, secunda supplicationem, tertia postulationem, quarta gr. actionem.

[2]) Id. l. c. Plerumque in uno psalmo omnes istae orationis partes.

schauung und Erfahrung des Katechumenen gegeben werden kann[1]). Es wäre nur zu wünschen, daß diese Anschauung von dem unschätzbaren Werthe des Verständnisses der Riten für die richtige Ansicht vom Sakrament selbst, und die hohe Wichtigkeit und Förderlichkeit des Anschauungsunterrichts in unseren Tagen wieder zur altkirchlichen Würdigung gelangen möchten.

Man wollte jedoch den Täufling auch nicht zum Sakramente hintreten lassen, ohne alle und jede Kenntniß von dem, was nun geschehen sollte. Schon im Interesse der Ordnung und Erbauung mußte es sehr räthlich erscheinen, Ordnung und Verlauf der Taufhandlung und der nachfolgenden Liturgie schon vor thatsächlicher Zulassung zu derselben in etwas zu schildern und zu erklären. Man benützte deßhalb die der Taufe unmittelbar vorhergehende Vigil zu einer dießbezüglichen Katechese. Hören wir das Nähere aus dem Munde Cyrills von Jerusalem[2]): „Da der hl. Ostertag bevorsteht, wo ihr in Christus durch das Bad der Wiedergeburt sollt erleuchtet werden, so müßt ihr darüber mit Gottes Gnade noch zuvor entsprechende Unterweisung erlangen, mit welcher Andacht und in welcher Ordnung ihr auf namentlichen Aufruf einzutreten habt, warum jedes der hl. Mysterien der Taufe vollzogen wird, mit welcher Ehrfurcht und in welcher Ordnung ihr von der Taufe weg zum heil. Altare Gottes treten und die dort befindlichen heiligen und himmlischen Geheimnisse kosten sollt". Leider ist uns die dießbezügliche Katechese Cyrills, wie so manche andere verloren gegangen oder nicht aufgeschrieben[3]).

Dagegen sind uns von Zeno von Verona acht Traktate erhalten, die unmittelbar vor der Taufe gesprochen, sich als eine invitatio ad fontem jedem zu erkennen geben, auch wenn sie nicht schon

---

[1]) Cyrill. catech. myst. I., 1. *Ἐπόθουν ὑμῖν καὶ πάλαι περὶ τούτων τῶν πνευματικῶν καὶ ἐπουρανίων διαλεχθῆναι μυστηρίων, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ σαφῶς ἠπιστάμην, ὄψιν ἀκοῆς πολλῷ πιστοτέραν εἶναι, ἀνέμενον τὸν παρόντα καιρόν.*

[2]) Catech. XVIII., 33.

[3]) Der ältere Münchner Coder (aus dem 10. Jahrhundert) sagt ausdrücklich am Schluß der 18. Katechese: *Πολλαὶ μὲν ἐῤῥέθησαν καὶ ἄλλαι κατηχήσεις κατ᾽ ἐνιαυτὸν ἕκαστον καὶ πρὸ τοῦ βαπτίσματος καὶ μετὰ τὸ φωτισθῆναι τοὺς νεοφωτίστους. Ταύτας δὲ μόνας ἐν τῷ λέγεσθαι τῶν σπουδαίων τινὲς ἔγραψαν ἐν τῷ τνβ ἔτει τῆς τοῦ Κυρίου καὶ σωτῆρας ἡμῶν ἰῦ χῦ παρουσίας.* S. darüber das Nähere in der Ausgabe Cyrills von **Reischl** und **Rupp**.

diese Ueberschrift tragen würden[1]). Es sind fast immer nur einige recht warme, kernige Worte, wie sie in solchen Augenblicken dem gläubigen Herzen entströmen und zu gläubigen Herzen dringen, um ihnen die ganze Größe und Erhabenheit der Gnade Gottes in ihrem Wirken in den Sakramenten anbetend fühlen und sich zu Nutzen machen zu lassen. Mehrere dieser Traktate beleuchten in der ihnen eigenthümlichen Kürze und Gedrungenheit den 41. Psalm[2]) und scheinen unmittelbar vor dem Aufbruch zur Taufquelle, der ja unter Absingung dieses Psalmes vor sich ging, gesprochen zu sein[3]). Die Taufgnade wird aus der Weihe des Taufwassers, aus den Umständen und dem Verlaufe der Taufhandlung würdigen gelehrt.

Wie unmittelbar vor Ertheilung der Taufe, so wurde vor Beginn des an die Taufe sich anschließenden eucharistischen Opfers den Neophyten Wesen, Würde und Zweck der nahen Communion ganz kurz dargelegt[4]). Ein ausführlicher Unterricht über die Sakramente war den mystagogischen Katechesen der Osteroktave vorbehalten.

Diese Katechesen begannen gewöhnlich am Montag und dauerten die ganze Woche hindurch bis Samstag (incl.). Am Ostertag selbst scheint nicht überall Katechese gehalten worden zu sein; man überließ hier die Neophyten ihrer Festfreude, die das Herz derselben doch regelmäßig so einnahm, daß es dem ernsten Unterrichte kaum Platz gönnte. Doch wohnten natürlich die Neophyten der Tages-Homilie bei und diese nahm gewöhnlich wieder speciell auf die Neugetauften Rücksicht. In der Kirche des heil. Augustin bestimmte die Taufe sogar aus diesem Gesichtspunkte für den Ostertag den Prolog

---

[1]) In der Ausgabe von Migne (Cursus patrlg. t. XI.) tract. 28—36.

[2]) Manche begannen auch die mystagogischen Katechesen mit der Erklärung dieses Psalmes. S. August. op. t. VI. Appdx. serm. I. ad Neopgt.

[3]) Tract. 33 u. 34. Sehr wahrscheinlich spielt er auf diesen Psalm an, wenn er (tract. 30.) den Täuflingen zuruft: Solemnis hymnus jam canitur. Wohl mit Bezug auf das „desiderat" nennt er deßhalb auch die Sakramente, denen der Täufling jetzt naht, Desiderata. Vergl. Tertull. ad uxor. l. II. cp. 6. Greg. M. ep. 84. l. VII.

[4]) Am ausführlichsten thut dies Gaudentius von Brescia, der gerade diesen Moment für besonders geeignet hält, die Lehre von der wahren Gegenwart Christi im Opfer und Sakrament den Neophyten mit Nutzen und Frucht vorzutragen, und sie nicht bis nach dem ersten Ostertag schieben will. Serm. II. de exodi lectione.

des Johannesevangeliums zur kirchlichen Lesung[1]). Die Erklärung dieser Pericope machte sich namentlich die Widerlegung der arianischen Irrthümer, die dem Dogma von unserer Wiedergeburt in Christo im tiefsten Grunde entgegen sind, zur Aufgabe. Bisweilen beschränkte Augustin die Festhomilie zu Ostern auf eine ganz kurze Ansprache[2]) und erklärte während des eucharistischen Opfers, vor der Kommunion seinen Neophyten das Altarssakrament[3]). Außer dem Wesen und den Wirkungen des Sakramentes und der nöthigen Vorbereitung auf dasselbe werden noch die wesentlichsten Bestandtheile der Meßliturgie besprochen. Dieses war in Afrika um so nothwendiger, als dort die Betheiligung des Volkes an der Liturgie eine besonders innige war, indem es dem Celebranten zu respondiren pflegte[4]). Leider ist uns von Augustins mystischen Katechesen außer einer ziemlichen Anzahl über Opfer und Altarssakrament nichts erhalten. Er scheint bisweilen über die Taufe und ihre Ceremonien schon vor der Taufhandlung gesprochen zu haben[5]). Allein dort konnte es gewiß nicht ausreichend geschehen, und die Katechesen, welche wir von Maximus von Turin[6]) und besonders von Ambrosius[7]) noch haben, lassen zur Genüge erkennen, daß es als allgemeine Praxis gegolten habe, die Osteroktave

---

[1]) Tom. V. serm. 118–121.; serm. 225.

[2]) Serm. 226. Audistis praedicari Dm̃. Christum, quia in principio erat verbum.... Satis sint vobis pauca ista, quoniam et de sacramentis altaris hodie infantibus disputandum est.

[3]) Serm. 227. Promiseram vobis sermonem, quo exponerem mensae Dominicae sacramentum, quod modo etiam videtis. Debetis scire, quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis.

[4]) Serm. 6. (ed. Denis). Audituri estis, quod etiam hesterno die audistis; sed hodie vobis exponitur, quod audistis et quod respondistis, aut forte, cum responderetur, tacuistis. Sed quid respondendum esset, hodie didicistis.

[5]) Serm. 228. Sermonem hodie (die dom. Paschae scl.) Infantibus de sacramento altaris debemus. Tractavimus ad eos de sacramento symboli... orationis dom.... et de sacramento fontis et bapt. Omnia haec et disputata audierunt, et tradita perceperunt.

[6]) Ihm werden die drei mystagogischen Katechesen zugetheilt, welche sich im Anhang des 6. Bandes der Maurinerausgabe der Werke des hl. Augustin finden.

[7]) Nämlich de sacramentis l. VI.; de iis, qui mysteriis initiantur.

hindurch genau und erschöpfend die Lehren von den Sakramenten und dem Opfer nach ihrem Wesen und liturgischen Vollzuge zugleich zu behandeln. Die hohe Meinung von der Wichtigkeit und Bedeutung dieser Katechesen erhellt schon daraus, daß sie durchgängig sehr kurz gehalten wurden, um den Zuhörer ja nicht zu ermüden und zu überladen[1]).

Die Bedeutung der Taufe für das christliche Leben wurde nicht allein bei der Taufe und am Tage nach derselben aufs neue ans Herz gelegt, sondern dazu hielt man ganz besonders den Oktavtag, d. h. die Ceremonie der Ablegung der weißen Kleider geeignet. Auch war es da das Gelübde der Keuschheit oder die eheliche Treue, deren gewissenhafte Haltung noch einmal nahe gelegt wurde, oder der Katechete machte noch aufmerksam auf die gewöhnlichern schweren Sünden, und gab die Mittel an, ihnen zu entgehen, wies vor Allem die Neophyten an das Beispiel treuer Gläubigen und legte diesen ihre Pflichten gegen die Neophyten warm und dringend ans Herz[2]).

Wie Augustin[3]), so versprach auch Cyrill von Jerusalem bereits vor der Taufe seinen Katechumenen die mystagogischen Katechesen mit genauer Angabe der Stoffe[4]). „Nach dem heiligen Osterfeste, sagt er am Schluß der Katechesen über das Symbolum, sogleich von Montag an (ἀπὸ τῆς δευτέρης τῶν σαββάτων εὐθύς) sollt ihr die ganze Woche hindurch nach der Synaxis in die heilige Grabkapelle

[1]) August serm. 6. ed. Denis. (De sacramento altaris ad inf.) Audistis pauca sed magna. Non vilescant paucitate, sed cara sint pondere. Simul etiam onerandi non estis, ut ea, quae dicta sunt, teneatis. — Maximus Taur. tract. de bapt. 2. Consuluimus labori vestro et memoriae, providentes ne lassatus audiendo animus omnia intelligere non posset. Besonders auffallend ist die Kürze der mystagogischen Katechesen Cyrills gegenüber jenen über das Symbolum.

[2]) Cfr. August. serm. 8. ed. Denis. (In oct. pasch.; serm. 260) Reddendi estis populis, miscendi estis plebi fidelium; cavete, ne imitemini malos fideles, imo falsos fideles... Castitatem servate, sive conjugalem sive omnimodae continentiae. Qui habetis uxores, nihil mali faciatis praeter uxores. Quicunque continentiam vovistis, reddite quod vovistis.... Cavete a fraudibus in negotiis vestris. Cavete a mendaciis et perjuriis. Cavete a verbositate et luxuria. — Cfr. serm. 376.

[3]) Serm. 227. Memor sum promissionis meae. Promiseram enim vobis, qui baptizati estis, sermonem, quo exponerem mensae dom sacramentum.

[4]) Catech. XVIII.

kommen, und eine andere Reihe von Katechesen hören. In diesen sollt ihr über die Gründe eines jeden der an euch vorgenommenen Mysterien unterwiesen werden, aus dem alten und neuen Testamente die Beweise vernehmen. Zuerst über das, was unmittelbar (εὐθύς) vor der Taufe vorgenommen wurde, dann wie ihr durch das Wasserbad im Worte durch den Herrn von euern Sünden gereinigt wurdet, wie ihr nach Art der Priester des Namens des Gesalbten (τοῦ Χριστοῦ) theilhaft wurdet und wie ihr das Siegel der Gemeinschaft mit dem hl. Geiste erlangtet; dann über die Mysterien auf dem Altare des neuen Bundes, was von ihnen die hl. Schriften überliefert haben, welches ihre Kraft und Wirkung sei, wie man zu ihnen hinzutreten müsse, wann und wie sie zu halten seien; endlich wie ihr für die Zukunft in Worten und Werken der empfangenen Gnade würdig wandeln sollt, damit ihr alle zum Genusse des ewigen Lebens gelangen könnt". Nach dieser Auseinandersetzung sollten wir eigentlich sechs Katechesen haben, allein wir besitzen deren nur fünf, so daß anzunehmen ist, es sei eine verloren gegangen. Und wirklich fehlt auch die parainetische Katechese für den Oktavtag, worauf schon Touttée hinweist. Während dieser Verlust durch die ersten Katechesen als ersetzt betrachtet werden kann, haben wir in den fünf uns erhaltenen wirklich Muster, denen sich die gleichartigen Leistungen des Ambrosius nicht an die Seite stellen lassen. Keiner hat katechetisch mit gleicher Präcision, Schärfe und Klarheit trotz gedrängter Kürze die Sakramente und ihren Ritus behandelt, wie es von Cyrill geschah. Die erste Katechese hat Abrenuntiation und Wiedergabe des Symbolums, wie sie im Vorhof des Baptisteriums vor sich ging, bis ins kleinste Detail zum Inhalte, während den Gegenstand der zweiten die Salbung mit exorcisirtem Oele und die eigentliche Taufhandlung bildet. Sehr ergreifend ist das Verhältniß der Taufgnade zum Kreuztode des Herrn und seiner Auferstehung dargestellt. Von einer Weihe des Taufwassers ist nirgends die Rede, aber da er dieses ein heiligendes Wasser, das Taufbecken einen hl. Teich nennt, ist an dieser Weihe kaum zu zweifeln[1]).

Viel auffallender ist es, daß in der dritten Katechese „über das Chrisma" die Handauflegung gar nicht erwähnt wird. Auch die Lektion, welche der Katechese als Einleitung und Grundlage dient, ist

---

[1]) Ausführlich belehrt dagegen über diese Weihe Ambrosius seine Neophyten de sacramentis l. c. cp. 5.

keineswegs aus der Apostelgeschichte, sondern aus dem ersten Briefe Johannis (II., 20 f.) genommen. Dagegen wird die Wichtigkeit der Epiklesis über den Chrisam eigens hervorgehoben.

Die letzten zwei Katechesen sind gewiß als Krone des ganzen Werkes anzusehen. Unwidersprechlich wird hier (catech. myst. 4) der Transsubstantiation das Wort geredet: „Da der Herr selbst gesprochen und vom Brode gesagt hat: „Dieß ist mein Leib", wer wird da noch zu zweifeln wagen? Und da er selbst versichert und gesagt: „Das ist mein Blut", wer wird dann zweifeln und sagen, es sei nicht sein Blut? — Das Brod, das sich euern Augen zeigt, ist kein Brod, sondern der Leib Christi; der Wein, den ihr sehet, ist kein Wein, sondern das Blut Christi. Beurtheile die Sache nicht nach dem Geschmacke, sondern sei vollkommen durch den Glauben versichert, daß du die Gabe des Leibes und Blutes Christi erhalten hast". Die Schlußkatechese weist den Opfercharakter der Eucharistie nach, indem sie die missa fidelium nach allen ihren wesentlichen Theilen bespricht. Die Wandlung wird als ein Werk des hl. Geistes in Folge der Epiklesis dargestellt, und besondere Sorgfalt darauf verwendet, die Vernünftigkeit und Wirksamkeit des Gebetes für die Verstorbenen beim hl. Opfer zu begründen. In der Weise, wie dies geschieht, ist zugleich auch der Glaube der Kirche an einen Reinigungsort bezeugt und zu glauben vorgelegt.

Bei den Katecheten des Occidents wird mit Erklärung des Ritus der apertio aurium begonnen und besonders auch die Typen der Taufe, die Weihe des Taufwassers und das Verhältniß der Materie zur Gnade des Sakramentes gewürdigt. Außerdem finden die Riten der Fußwaschung und der Uebergabe eines weißen Kleides ihre Begründung und schöne, erhebende und zweckmäßige Deutung.

Nach der Schrift des hl. Ambrosius de mysteriis zu schließen, welche die gesammten Stoffe der mystagogischen Katechesen zumal kurz und übersichtlich zusammenfaßt, möchten wohl in manchen Kirchen entsprechend der Katechese bei Uebergabe des Symbolums die Stoffe der mystagogischen Katechese gleichfalls in einen recapitulirenden Vortrag gebracht worden sein.

Diese Schrift des großen Mailändischen Hirten sowie seine 6 Bücher de sacramentis können uns aber zudem noch als Beweis

gelten, wie damals schon die Gläubigen das Bedürfniß gefühlt haben müssen, den Katechismus schriftlich zu besitzen, um so nicht allein alljährlich durch erneuten Besuch der Katechesen, sondern jederzeit nach Verlangen und Bedürfniß in sich den katechetischen Unterricht lebendig aufzufrischen. Besonders aber bedienten sich gewiß die Neophyten selbst dieser Schriften, um an ihrer Hand nach der Katechese zu Hause das eben Gehörte fest dem Gedächtnisse einzuprägen. Diesen Zweck garantirt uns schon die formelle Fassung der genannten Bücher. Wir haben aber darüber auch noch andere positive Zeugnisse. Paulinus, der Biograph des Ambrosius erzählt nämlich, daß dieser berühmte Lehrer, der so viele Katechumenen zur Taufe brachte als fünf seiner Nachfolger zusammen[1], von der Markomannenkönigin Frigitil um schriftlichen Unterricht in den Glaubenswahrheiten ersucht worden sei. Diesem Gesuche habe Ambrosius entsprochen durch einen Brief an diese Fürstin, der in Form einer Katechese gekleidet war[2]).

Doch waren solche katechetische Hilfsbücher nicht etwa nur von den vornehmsten Katechumenen als Bedürfniß erkannt, sondern der Wunsch nach ihnen muß ziemlich allgemein gewesen sein, wie man aus der Vorrede Rufins zu seiner expositio symb. ersieht. Wollte ja gerade diese Schrift von ihrem Autor nur als ein solcher Leitfaden für die Competenten angesehen sein. Denselben Zweck hatten wahrscheinlich auch die vier Bücher de symb. ad catechumenos, welche dem hl. Augustin zugeschrieben werden. Nur Schade, daß uns gerade die gediegenste Schrift auf diesem Gebiete bis auf wenige Fragmente[3]) verloren gegangen ist, die sechs Büchlein Competentibus ad baptismum instructio. Nach der Katechese bei Uebergabe des Symbolums zu schließen, die unter dem Namen des Nicetas auf uns gekommen ist[4]),

---

[1]) Paulinus vita Ambr. cp. 38. Quod solitus erat circa baptizandos solus implere, quinque postea episcopi tempore, quo decessit, vix impleverunt.

[2]) Id. l. c. cp. 36. Frigitil quaedam regina Marcomannorum postulavit, ut scriptis ipsius qualiter credere deberet, informaretur. Ad quam ille epistolam fecit praeclaram in modum catechismi.

[3]) Sie sind zusammengestellt von Angelo Mai scriptorum vet. tom. VII. pg. 339. und bei Denis, codices manuscr. theolog. vol. II. pars. III.

[4]) S. bei A. Mai a. a. O. S. 332.

dürfte das Lob, welches Hieronymus der oben genannten Schrift in formeller Beziehung gibt, auch ihrem Inhalte gelten[1]).

Uebrigens hat nicht erst die Literatur des vierten Jahrhunderts die Katechumenen berücksichtigt, sondern schon ein Tertullian hat mehrere seiner Schriften vorzugsweise für Katechumenen berechnet[2]). Daß zu Zeiten des hl. Augustin bereits eine gediegene Literatur für Weiterbildung der Katecheten vorhanden war, geht aus einer Aeußerung Augustins nicht undeutlich hervor[3]).

6. Die Arkandisciplin.

Sie ist in einem gewissen Sinne so alt als die Kirche. Die erste Christengemeinde zu Jerusalem beharrte zwar in der Theilnahme am Tempeldienste. Allein das war nur eine Seite ihres Gottesdienstes. Die Christen hatten einen Altar, von dem die Diener der Stiftshütte zu essen nicht die Macht haben[4]). Zur Feier dieses Opfermahles versammelten sich die Christen darum nicht im Tempel, sondern in den Häusern der Gläubigen[5]). Der Schleier des Geheimnisses, welcher so über das christliche Opfer und Opfermahl geworfen wurde, gab dem Verdachte die meiste Nahrung, daß die Christen einem verbrecherischen Geheimdienste fröhnten, und glaubte deßhalb Justin der Märtyrer in seiner Apologie den römischen Kaisern gegenüber wenigstens ihn in etwas lüften zu sollen. Allein ganz weggenommen hat er ihn durchaus nicht, wie man so gerne zu behaupten beliebt; denn er gerade gibt der Ausschließung nicht nur der Gläubigen, sondern

[1]) Hieronymus sagt von dem Werke (de vir. ill. cp. 22). Nicetas Romaciae civitatis episc. composuit simplici et nitido sermone competentibus ad bapt. instructionis libellos sex. In quibus continent primus, qualiter se debeant habere competentes, qui ad bapt. gratiam cupiunt pervenire. Secundus est de gentilitatis erroribus; tertius liber de fide unicae majestatis, quartus adv. genethlologiam, quintus de symb.; sextus de agni paschalis victima.

[2]) Vergl. die Eingänge zu den Schriften de baptismo; de poenitentia; de spectaculis.

[3]) August de catech. rud. X., 14.; XI, 16. S. o. S. 275. f.

[4]) Hebr. XIII., 10.

[5]) Act. II., 46.

eben so gut auch der Katechumenen unzweideutiges Zeugniß. Wenn darum die Folgezeit vor den Katechumenen über die Eucharistie tiefes Schweigen beobachtete und als strenge Pflicht der Christen ansah, so ist das nur die richtige und nothwendige Consequenz jener Ausschließung von der missa fidelium. Aber wenn wir uns erinnern wollen an die Feier der Taufe, wie sie Justin uns vorgeführt[1]), dann müssen wir überzeugt sein, daß die Taufhandlung gleichfalls den Augen der Welt verborgen gehalten wurde, und nur die Gläubigen zu Zeugen hatte. Hält man, was uns Justin in diesem Stücke bietet, zusammen mit dem, was die afrikanische Katechumenatspraxis bei Tertullian aufweist[2]), so wird man ebensowenig der Ansicht beipflichten, die Arkandisciplin sei erst nach Justin entstanden, als sich ihre Entstehung einzig aus dem Katechumenat begründen läßt[3]). Wohl aber weist die Geschichte nach, daß der Katechumenat sehr großen Einfluß auf Gestaltung und Umfang der Arkandisciplin übte. Denn nicht allein beginnen die klementinischen Recognitionen den eigentlichen Katechumenen-Unterricht mit der ausführlichen Lehre von der Taufe[4]), sondern Tertullian hat sein Werk über die Taufe, das die sämmtlichen Riten derselben sehr detaillirt behandelt, gerade für Katechumenen geschrieben. Die gleiche Thatsache tritt uns aus den apostolischen Constitutionen entgegen. Nicht nur theilweise, sondern vollständig wird hier der Taufvollzug dargestellt und zwar wie bei Tertullian mit der erklärten Absicht, durch diese Darstellung den Katechumenen zu nützen[5]). Dies ist um so wichtiger, als das siebte Buch der Constitutionen, wo sich

---

[1]) S. o. S. 12. f.

[2]) S. o. S. 18; 26.

[3]) Das Stillschweigen der christl. Apologeten am Schluß des Jahrhunderts gegenüber den gehässigen Anschuldigungen und Verläumdungen der Gegner kann doch nur als eine Thatsache der Arkandisciplin vor den Heiden erklärt werden.

[4]) De ratione baptismi l. III., cp. 7.

[5]) L. c. l. VII., cp. 38. Ὅπως μὲν οὖν ὀφείλουσι ζῆν οἱ κατὰ Χριστὸν μεμυημένοι καὶ οἵας εὐχαριστίας ἀναπέμπειν τῷ θεῷ διὰ Χριστοῦ, εἴρηται διὰ τῶν προλαβόντων· δίκαιον δὲ μηδὲ τοὺς ἀμυήτους καταλιπεῖν ἀβοηθήτους. Zwar hält Drey diese erklärende Zusammenstellung der Taufriten bestimmt für die getauften Laien in der κατήχησις μυσταγωγική; aber diese sind nicht mehr ἀμύητοι und nur auf Uneingeweihte (Ungetaufte) nehmen die apostol. Constitutionen ihr Absehen

jene detaillirte Erklärung findet, nach fast allgemeiner Ansicht der Gelehrten wenigstens an die Grenzscheide des dritten und vierten Jahrhunderts zu setzen ist. Somit haben wir hier etwas, das erst allmälig für die Katechumenen Arkanstück wurde. Anders verhält es sich mit dem Symbolum. Daß dieses nicht ursprünglich schon Arkanstück war, möchte kaum behauptet werden, wenn man bedenkt, daß wir aus den drei ersten Jahrhunderten nicht eine Formel haben, welche frei von verschleiernden Zusätzen wäre. Tertullians Recensionen weichen alle mehr oder weniger von der reinen, aus Rom überkommenen apostolischen Formel ab. Noch evidenter spricht dafür, daß schon Irenäus nur von einer mündlichen Tradition des Symbolums zu berichten weiß. Aber man darf diesen Bericht durchaus nicht dahin deuten, als sei das Symbolum nur der Katechumenen wegen Arkanstück. Allerdings mußte die Kirche es diesen geheim halten, bis sie denselben ihre volle Mitgliedschaft schenkte, weil sie das Symbolum gerade als den feierlichen Aufnahmseid in die Gemeinde der Gläubigen ansah[1]). Doch ein weiterer jenem ebenbürtiger Zweck des Symbolums war der, untrügliches Kennzeichen des ächten katholischen Glaubens zu sein, und so mußte sein Wortlaut allen Häretikern und Ungläubigen geheim bleiben. Man will zwar nicht selten diesen Zweck nur für die orientalische Kirche gelten lassen, allein die Aeußerungen der occidentalischen Väter widerlegen diese beschränkte Ansicht[2]). — Dem Symbolum geht als Arkanstück fortwährend die oratio dom. zur Seite. Tertullian, der zumeist über diese kirchlich stets ausgezeichnete und bevorzugte Gebetsformel in seiner Schrift de oratione sich verbreitet, hat es offenbar nur auf Unterweisung der Gläubigen, nicht auch der Katechumenen abgesehen.

Wie tief begründet in der Lehre des Christenthums und seinen Zeitverhältnissen die Arkandisciplin sei, erhellt am Besten aus der Thatsache, daß selbst die gnostisirenden klementinischen Recognitionen den Petrus sagen lassen[3]): „Nichts ist

[1]) In diesem Sinne nennt es Tertullian wiederholt sacramentum fidei; e. g. de pudic. cp. 9.

[2]) Gerade den Häresien gegenüber beruft sich Tertullian auf die reg. fid. als eine immobilis, irreformabilis. Rufin in seiner Erklärung des apostolischen Symbolums sagt, die römische Recension sei nur deßhalb so kurz, weil dort keine Häresien aufgetreten seien, und die Katechesen aller Väter über unser Hauptstück sehen jederzeit auf Widerlegung der Häresien ab.

[3]) L. c. l. III., cp. 1.

schwieriger, als über religiöse Wahrheiten vor einem Auditorium zu sprechen, das der Lehrer nicht gehörig kennt. Denn die ganze Wahrheit im eigensten Gewande läßt sich nicht allen vorführen, böser und hinterlistiger Zuhörer wegen. Trägt man Leuten, die nach dem Heile kein Verlangen tragen, die nackte Wahrheit vor, so verfehlt man sich gegen den, von dem man die Sendung hat und den Auftrag, die Perlen seiner Worte nicht den Schweinen vorzuwerfen[1]). Der Lehrpunkt, welcher hier dem Petrus diese Erklärung abnöthigte, ist die Lehre von der Trinität. Als der tiefste Grund der Arkandisciplin erscheint aber nach diesen Worten die christliche Ueberzeugung von der unantastbaren Heiligkeit und Erhabenheit ihrer Offenbarungswahrheiten. Noch geheimnißvoller als die christlichen Lehren mußte aber die Kirche natürlich ihr göttliches Opfer nach all seinen Beziehungen wahren. Wie sich nach diesen Gesichtspunkten die Arkandisciplin allmälig ausgestaltete, hat uns die Geschichte der Katechese unter der Pflege eines Origenes gezeigt. Mochte in Homilien, denen Katechumenen anwohnten, der Gedankengang auch noch so enschieden auf Lehren hinführen, wie die von der Eucharistie, er wird dort einfach abgebrochen durch die Worte: „Die Eingeweihten (Gläubigen) wissen, was ich meine“[2]).

Je mehr sich die Arkandisciplin ausbildete, desto enger schloß man sich in ihrer Sprache an die Terminologie der heidnischen Mysterien an. Deßhalb jedoch die Arkandisciplin als eine Ausgeburt oder Nachäffung jener Geheimkulte anzusehen und zu erklären, vermag nur eine Wissenschaft, die von der geschichtlichen Entwicklung der Arkandisciplin und von ihren Zwecken ganz absieht. Erst in der zweiten Hälfte des vierten Säculums sehen wir die Arkandisciplin nach ihrem Umfange und dem Modus der Geheimhaltung fest ausgebildet, also wirklich zur schönsten Blüthezeit des Katechumenatsinstitutes. Da verbietet das Concil von Laodicea die geistlichen Weihen in Gegenwart der audientes zu ertheilen[3]). Cyrill von Jerusalem schärft

---

[1]) Diese Worte des Herrn (Math. VII., 6) werden immer und überall auf die Arkandisciplin bezogen.

[2]) Diese Formel findet sich bei den Vätern fast zu hundert Malen.

[3]) S. Hefele a. a. O. I., 720. — Chrysostomus sagt gleichfalls bezüglich des ordo s. (hom. 18. in II. Corinth.): Οὐ θέμις ἐπὶ τῶν ἀμυήτων πάντα ἐκκαλύπτειν.

seinen Photizomenen aufs strengste ein, den Katechumenen durchaus nichts vom Photizomenatsunterrichte mitzutheilen[1]), und die Kirche wird während der Katechesen so sorgfältig geschlossen, wie während der Exorcismusversammlungen und der missa fidelium. In der Homilie wie in Schriften, die für die Oeffentlichkeit bestimmt sind, wird jede deutliche Ausdrucksweise von der Eucharistie vermieden[2]). Diese und die Taufe gelten schlechtweg als Arkanstücke[3]). Doch bei letzteren hängt der Arkancharakter vorzüglich an der liturgischen Feier; daher es den Katechumenen strengstens untersagt ist, ein Baptisterium vor der Taufe zu betreten[4]). Die Lehre vom Zwecke und den Wirkungen der Taufe dagegen gehört nicht ins Gebiet der Arkandisciplin[5]).

Das allgemeinste und am häufigsten von den Vätern betonte Motiv zu diesem ängstlichen Schweigen gab die klare und tiefe Einsicht in das geheimnißvolle Wesen der christlichen Mysterien. Die Formel der damaligen Liturgien „*Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*“ galt nicht allein für die Tempelräume, sondern auch für das Leben. Was ließ sich auch erwarten, wenn man öffentlich vor Uneingeweihten über das Heiligste des christlichen Glaubens sprach? Heiden und Katechumenen verstanden in diesem Stücke die Sprache der Gläubigen ja doch nicht, aber sehr leicht konnten sie das Gehörte mißverstehen und gar miß-

---

1) Procatech. cp. 12. *Ἐάν σε κατηχούμενος ἐξετάσῃ, τί εἰρήκασι οἱ διδάσκοντες, μηδὲν λέγε.*

2) Am meisten springt der Unterschied in die Augen in folgenden zwei Berichten über das gleiche Faktum. Chrysost. ep. ad Innocent. pap... **Sanctissimus Christi sanguis**, ut in tanto tumultu, in praedictorum militum vestes **effundebatur**. — Palladius vita Chrysost. In diaconum procaciter illisus **symbola effudit**.

3) Augustinus in psl. 103. Quid est occultum et non publicum? Sacramentum baptismi et eucharistiae.

4) Concil. Arausic. I. can. 19. Ad baptisterium catechumeni nunquam admittendi. Cfr. Theodoret. haeret. fab. l. V. cp. 18. — Dionys. Areopgt. de hierarch. coelest. cp. 2.

5) Maximus von Turin (serm. 13.) spricht ganz rückhaltslos zu den Katechumenen über das Verhältniß der Taufe, die Christus empfing, und jener, mit welcher er (durch seine Kirche) tauft.

brauchen[1]). Aus diesem Grunde versäumen schon die Väter nicht die Arkandisciplin als eine treffliche, ja sogar apostolische Einrichtung zu rühmen[2]) und gewissenhaft zu beobachten[3]). Diese Hochachtung bildet sich bei manchen dahin aus, daß man für die Darstellung des Abendmahles vor den Katechumenen nicht einmal die Bezeichnung von Brod und Wein mehr für geeignet hielt, sondern Epiphanius[4]) die Einsetzung so schildert: „Der Herr stand beim Mahle auf und nahm das, dankte und sprach: Dieß ist von mir dieses." Innocenz I. will einem Bischofe nicht einmal ausführlich Fragen über Eucharistie und Chrismation und Firmung brieflich beantworten[5]), sondern lieber die Antwort für eine mündliche Besprechung aufsparen.

Allein es wirkten, was für uns von besonderer Wichtigkeit ist, außer den angegebenen noch zwei weitere Gründe zur Bildung und Befestigung der Arkandisciplin mit.

Das Heidenthum übte einen glänzenden, mit spannenden Ceremonien überladenen Cult, der namentlich einen zauberischen Reiz auf jene ausübte, welche in der zweiten Hälfte des vierten und im fünften Jahrhunderte die Hauptmasse der Katechumenen bildeten, die Landbevölkerung und die den Mysterien, der Theurgie und Magie ganz verfallenen Anhänger der alten Götter aus der Aristokratie. Diese Leute konnten durch die Einsicht in den einfachen Kult der kathol. Kirche, namentlich beim Opfer des neuen Bundes, sich nur abgestoßen fühlen, oder wohl gar ein spöttisches Gelächter über solche Feier erheben[6]). Eine gegründete

---

[1]) Cyrillus Alexandr. contra Jul. l. VII. Dicerem sane de his (de bapt.) etiam multa alia et vera, nisi revererer initiatorum aures; solent enim minus comprehensibilia a plerisque rideri.

[2]) Basilius de Sp. s. cp. 27. *Καλῶς ἐκεῖνοι διδαγμένοι, τῶν μυστηρίων τὰ σεμνὰ σιωπῇ διασώζεσθαι.*

[3]) Ambros. de Cain et Abel. Non divulgemus orationem, sed abscondita teneamus mysteria. Cfr. Athanas. apolg. c. Arian. (t. I. pg. 118.)

[4]) Ancorat. 57. *Ἀνέστη ἐν τῷ δείπνῳ καὶ ἔλαβε τάδε, καὶ εὐχαριστήσας εἶπε· τοῦτό μού ἐστι τόδε.*

[5]) Galland. bibl. VIII., 586. Innocentii ad Decentium Eugub. ep.

[6]) Eine alexdr. Synode verlangt deßhalb Beobachtung der Arkandisciplin, *ἵνα μὴ οἱ Ἕλληνες μὲν ἀγνοοῦντες γελῶσι, κατηχούμενοι δὲ περίεργοι γενόμενοι σκανδαλίζωσι.*

Belehrung aber war denen nicht so leicht[1]) beizubringen, die in religiösen Dingen einen Unterricht ja überhaupt nicht kannten, und nur gewohnt waren, jede Kulthandlung mechanisch als das aufzufassen, als was sie eben vorgeführt wird. Versagte man doch schon zu Tertullians Zeit den Glauben an die Wirksamkeit der Taufe, weil diese mit so großer Einfachheit, ohne Pomp, ohne eine auffallende Vollzugsweise, ja sogar ohne jeglichen Kostenaufwand vor sich ging[2]).

Dazu kam ferner ein gleich gewichtiger pädagogischer Grund. Seit dem 3. Jahrhunderte und mehr noch im vierten schoben viele ihre Taufe ungemein lange hinaus, zufrieden mit dem, was ihnen als Katechumenen von der Kirche geboten wurde. Durch absichtliches und erklärtes Stillschweigen über die Mysterien, durch Abschluß von dem größten Theile des Gottesdienstes, durch das Verbot, bei der Spendung der Sakramente zuschauen zu dürfen, die heiligsten Räume zu betreten, hoffte die Kirche in lässigen Katechumenen die Neugier wenigstens soweit zu steigern, daß sie aus diesem Grunde sich der mühsamen Vorbereitung zur Taufe und den aus ihr entspringenden Verpflichtungen unterzogen[3]).

Endlich beruht die genaue und streng geregelte Durchführung der Arkandisciplin noch auf der sichern Erfahrung der Kirche, daß der Unterricht, zumal ein religiöser, nur gedeihen könne, wenn einerseits ein gehöriger Stufengang im Unterrichte eingehalten wird, so daß alles wohl vorbereitet ist, und wenn anderseits dem Unterricht die Anschauung zur Seite geht[4]) und derselbe allsogleich durch praktische

---

[1]) Cyrill. procatech. cp. 12. *Βλέπε μοι μὴ ἐκλαλήσῃς· οὐχ ὅτι οὐκ ἄξια λαλιᾶς τὰ λεγόμενα, ἀλλ᾽ ὅτι ἡ ἀκοὴ ἀναξία τοῦ δέξασθαι. Ὅταν τῇ πείρᾳ λάβῃς τὰ ὕψωμα τῶν διδασκομένων, τότε ἂν γνώσῃ, ὅτι ἀνάξιοι οἱ κατηχούμενοι τῆς ἀκοῆς.*

[2]) Tertull. de bapt. cp. 2. Quoniam tanta simplicitate sine pompa sine apparatu novo aliquo denique sine sumptu homo in aqua demissus nihil mundior resurgit eo incredibilis existimetur consecutio aeternitatis.

[3]) August. tract. 6. in Joh. Catechumenis sacramenta fidelium non produntur, ut ab eis tanto ardentius concupiscantur, quanto honorabilius occultantur. — Cfr. id. in psl. 109.

[4]) Chrysost. hom. 23. in Matth. *Τὰ μυστήρια τὰς θύρας ἐπικλείσαντες ἐπιτελοῦμεν, καὶ τοὺς ἀμυήτους εἴργομεν· οὐκ ἐπειδὴ ἀσθένειαν κατέγνωμεν τῶν τελουμένων, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ ἀτελέστερον οἱ πολλοὶ πρὸς αὐτὰ διάκεινται.*

Uebung des Gehörten fruchtbar gemacht werden kann[1]). Das Großartige und Erhabene der christlichen Liturgie im Opfer und den Sakramenten sollte sogleich selbst zu den Katechumenen sprechen, sie belehren oder zum Nachdenken und Lernen anregen.

So hat also die Kirche in Erziehung und Bildung der Völker ebenso große Weisheit gezeigt, als sie Zeit und Mühe auf den katechetischen Unterricht verwendete. Mochten auch manche ihre göttliche Bildungsschule, den Katechumenat, als unzweckmäßig und unzeitgemäß bekämpfen, sie wußte sich zu vertheidigen gegen jeden Feind ihres Unterrichts, mochte er von auswärts kommen oder in der Kirche selbst sich erheben. Von Christus zum Lehramte und zur Erziehung berufen, war sie sicher, von seinem Geiste geleitet auch das Richtige zu treffen, und wenn sich einer dagegen aufhielt, so brauchte sie ihn nur hinzuweisen auf die erstaunlichen Erfolge ihrer Erziehungs- und Bildungsthätigkeit und er mußte empfänglich werden für den Beweis, daß dem kirchlichen Lehrplane auch vom Standpunkte der Vernunft aus die Anerkennung und der Preis gebühre. Der Katechumenat ist aber deßhalb so einzig groß, weil er dem Leben, nicht dem Leben der Welt, sondern dem christlichen Leben, dem innern Leben der kathol. Kirche und einer darauf gebauten Pädagogik entstammt ist. Weil aber dieses Leben für alle Zeiten u. Völker der Hauptsache nach eines u. dasselbe ist, so finden wir auch überall das Katechumenatsinstitut bis auf wenige unbedeutendere Züge ganz gleich geordnet und gestaltet. Andererseits folgte aber daraus mit Nothwendigkeit, daß beim Unterrichte der bereits getauften Jugend ganz ähnlich dieselben Principien festgehalten werden mußten. Die Schrift und die Werke der ältesten Väter[2]) bildeten auch für Unterricht und Erziehung der Jugend die vorwiegenden Lehrstoffe und regelten den Unterricht. Erst auf dieses christliche Fundament wurde profanes Wissen, soweit für den einzelnen möglich und nöthig, gebaut.

---

[1]) Ambrosius sagt im Eingange seiner Schrift „über die Mysterien", er habe auch deßhalb vor der Taufe über die Mysterien geschwiegen, quod inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit, quam si eam sermo aliquis praecucurrisset.

[2]) Der heil. Hieronymus schlägt in seinem Briefe ad Laetam für den Unterricht eines Knaben folgende Lehrmittel nach der gegebenen Ordnung vor: Psalmen, Bücher Salom., Job, Geschichte und Briefe der Apostel, Propheten, Pentateuch; hernach die übrigen Bücher der Schrift und endlich fleißige Lektüre der Werke der hl. Väter. Vgl. Euseb. h. e. l. VI. cp. 3; 15. mit cp. 18.

Anhang.

I.

Zu Seite 236 A. 1.

75.

Alcuini ep. ad fratres Lugdunenses.

Ut cognoscatis hujus sacratissimi mysterii (bapt. scl.) significationes juxta s. patrum intelligentiam et statuta ecclesiastica, vestrae caritati eadem sacramenta catholica interpretatione ostendam. Primo paganus catechumenus fit accedens ad baptismum, ut renuntiet maligno spiritui et omnibus damnosis ejus pompis. Exsufflatur etiam, ut fugato diabolo Christo Deo nostro paretur introitus. Exorcizatur i. e. conjuratur malignus spiritus, ut exeat et recedat dans locum Deo vero. Accipit catechumenus salem, ut putrida et fluxa ejus peccata sapientiae sale, divino munere mundentur. Vera deinde symboli apostolici traditur ei fides, ut vacua domus et a prisco habitatore derelicta fide ornetur et praeparetur habitatio Deo. Tunc fiunt scrutinia, ut exploretur saepius, quam firmiter post renuntiationem satanæ sacra verba datae fidei radicitus corde defixerit. Tanguntur et nares, ut quamdiu spiritum naribus trahat, in fide accepta perduret. Pectus quoque eodem perungitur oleo, ut signo crucis diabolo claudatur ingressus. Signantur et scapulae, ut undique muniatur. Item in pectoris et scapulae unctione signatur fidei firmitas et operum bonorum perseverantia. Et sic in nomine s. Trinitatis trina submersione baptizatur. Tunc albis induitur vestimentis propter gaudium regenerationis et castitatem vitae et angelici splendoris decorem. Tunc sacro chrismate caput perungitur et mystico tegitur velamine, ut intelligat, se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare. Sic corpore et sanguine dominico confirmatur, ut illius sit membrum, qui pro eo passus est et resurrexit. Novissime per impositionem manus a summo sacerdoti septiformis gratiae Spiritum accipit, ut roboretur per Sp. s. ad praedicandum aliis, qui fuit in baptismo per gratiam vitae donatus aeternae.

II.

Zu S. 322.

Muster einer Katechese bei Gelegenheit der Übergabe des Symbolums.

Augustini serm. 213. (t. V. pg. 653. ss.)

Symbolum est breviter complexa regula fidei, ut mentem instruat nec oneret memoriam; paucis verbis dicitur, unde multum adquiratur. C r e d o i n D e u m P a t r e m o m n i p o t e n t e m. Vide quam cito dicitur, et quantum valet. Deus est, et Pater est: Deus potestate. Pater bonitate. Quam felices sumus, qui Dominum nostrum patrem invenimus. Credamus ergo in eum, et omnia nobis de ipsius misericordia promittamus, quia omnipotens est: ideo in Deum Patrem omnipotentem credimus. Nemo dicat, Non mihi potest dimittere peccata. Quomodo non potest omnipotens? Sed dicis, Ego multum peccavi. Et ego dico, Sed ille omnipotens est. Et tu, Ego talia peccata commisi, unde liberari et mundari non possum. Respondeo, Sed ille omnipotens est. Videte quid ei cantetis in Psalmo, Benedic, inquit anima mea, Domino, et noli oblivisci omnes retributiones ejus: qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes languores tuos. Ad hoc nobis est ejus omnipotentia necessaria. Nam universae creaturae ad hoc erat necessaria, ut crearetur. Omnipotens est ad facienda majora et minora: omnipotens est ad facienda coelestia et terrestria: omnipotens est ad facienda immortalia et mortalia: omnipotens est ad facienda spiritalia et corporalia: omnipotens est ad facienda visibilia et invisibilia: magnus in magnis, nec parvus in minimis. Postremo omnipotens est ad facienda, quae facere voluerit. Nam ego dico, quanta non possit. Non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli. Tanta non potest: quae si posset, non esset omnipotens. Credite ergo in eum, et confitemini. Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Ideo cum credideritis, opportet ut confiteamini, quando Symbolum reddetis. Accipite modo, quod teneatis, et postea reddatis, et numquam obliviscamini.

Post hoc quid? E t i n J e s u m C h r i s t u m. Credo, dicis, in D e u m P a t r e m o m n i p o t e n t e m, e t i n J e s u m C h r i s t u m F i l i u m e j u s u n i c u m D o m i n u m n o s t r u m. Si Filium unicum, ergo Patri aequalem. Si Filium unicum, ergo ejusdem substantiae, cujus est Pater. Si Filium unicum, ergo ejus omnipotentiae, cujus est Pater. Si Filium unicum, ergo Patri coaeternum. Hoc in se, et apud se, et apud Patrem. Propter nos quid? ad nos quid? Q u i c o n c e p t u s e s t d e S p i r i t u s a n c t o, n a t u s e x v i r g i n e M a r i a. Ecce qua venit, quis, ad quos. Per virginem Mariam, in qua operatus est Spiritus sanctus, non homo maritus; fecundavit castam, et servavit

intactam. Sic ergo carne indutus est Dominus Christus, sic factus est homo, qui fecit hominem, assumendo quod non erat, non perdendo quod erat. Verbum enim caro factum est, et habitavit in nobis. Non verbum in carnem versum est, sed Verbum manens carne accepta, invisibilis semper; factus est visibilis quando voluit, et habitavit in nobis. Quid est, in nobis? In hominibus. Factus unus ex hominum numero, unus et unicus. Unicus Patri. Nobis quid? Et nobis unicus Salvator: nemo enim praeter ipsum salvator noster. Et nobis unicus Redemtor: nemo enim praeter ipsum redemtor noster: non auro, non argento, sed sanguine suo.

Ergo ipsa, ubi emti sumus, ejus commercia videamus. Cum enim dictum esset in symbolo, Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex virgine Maria: jam quid pro nobis? Passus est, sequitur, sub Pontio Pilato; crucifixus, mortuus et sepultus. Qui Filius Dei unicus Dominus noster crucifixus. Filius Dei unicus Dominus noster sepultus est. Homo crucifixus est, homo sepultus: Deus non est mutatus, Deus non est occisus, et tamen secundum hominem occisus. Si enim cognovissent, ait Apostolus, nunquam Dominum gloriae crucifixissent. Et Dominum gloriae ostendit et crucifixum confessus est. Quia si quis etiam tuam tunicam illaesa carne tua conscindat, tibi faciat injuriam: nec sic clamas pro veste tua, ut dicas, conscidisti tunicam meam; sed, Conscidisti me, fila de me fecisti. Loqueris ista integer, et verum dicis, et de carne tua nihil detraxit, qui laesit. Sic et Dominus Christus crucifixus est. Dominus est, unicus Patri est; Salvator noster est, Dominus gloriae est: tamen crucifixus est; sed in carne, et sepultus in sola carne. Nam ubi sepultus est, et quando sepultus est, tunc ibi nec anima fuit. Sola carne in sepulcro jacebat, et tamen confiteris Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex virgine Maria, qui Jesus Christus, unicus Filius Dei, Dominus noster. Sub Pontio Pilato crucifixus, qui Jesus Christus, unicus Dei Filius, Dominus noster. Et sepultus, qui Jesus Christus, unicus Dei Filius, Dominus noster. Sola caro jacet, et tu dicis, Dominus noster? Dico, plane dico: quia vestem intueor, et vestitum adoro. Caro illa illius vestimentum fuit: quia cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, non formam Dei amittens; in similitudine hominum factus, et habitu inventus ut homo.

Non contemnamus solam carnem: quando jacuit, tunc nos emit. Quare nos emit? Quia non semper jacuit: Tertia enim die resurrexit a mortuis. Hoc sequitur in symbolo. Cum confessi fuerimus ejus passionem, confitemur et resurrectionem. In passione quid egit? Docuit quid toleremus. In resurrectione quid egit? Ostendit quid speremus. Hic opus, ibi merces; opus in passione, merces in resurrectione. Nec, quia resurrexit a mortuis, hic remansit. Sed quid sequitur? Ascendit in coelum. Et modo ubi est? Sedet ad dexteram Patris. Intellige dexteram, ne quaeras ibi sinistram. Dextera Dei dicitur aeterna felicitas. Dextera Dei dicitur ineffabilis, inaestimabilis, incomprehensibilis beatitudo atque prosperitas. Haec est dextera Dei. Ibi sedet. Quid est, ibi sedet? Ibi habitat. Sedes enim dicuntur, ubi quisque habitat. Num enim quando illum vidit Stephanus sanctus, mentiebatur, qui dicebat, Sedet ad dexteram Patris? Quomodo enim dicit Stephanus: Ecce ego

video coelum apertum, et Filium hominis stantem ad dexteram Dei? Quia ille vidit stantem, mentiebatur forte, qui dicebat tunc, Sedet ad dexteram Patris? Sedet ergo, dictum est, magis habitat. Quomodo? Quomodo tu. Quo statu? Quis dicet? Dicamus quod docuit, dicamus, quod novimus.

Quid? Inde venturus judicaturus vivos et mortuos. Confiteamur Salvatorem, ne timeamus judicem. Qui enim modo in eum credit, et praecepta ejus facit, et diligit eum, non timebit quando venit judicare vivos et mortuos non solum non timebit, sed ut veniat optabit. Quid enim nobis felicius, quam quando venit, quem desideramus, quando venit, quem amamus? Sed timeamus, quia judex noster erit. Qui modo est advocatus noster, ipse tunc erit noster judex. Audi Johannem. Si dixerimus quia peccatum non habemus nos ipsos reducimus, et veritas in nobis non est. Si autem confessi fuerimus peccata nostra, dixit, fidelis est et justus, qui dimittat nobis peccata, et mundet nos ab omni iniquitate. Haec scripsi vobis, ut non peccetis, et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum, et ipse est, exoratio peccatorum nostrorum. Si haberes caussam apud aliquem judicem agendam, et instrueres advocatum, esses susceptus ab advocato, ageret causam tuam sicut posset; et si non illam finisset, et audires illum judicem venturum; quantum gauderes, quia ipse potuit esse judex tuus, qui fuit paulo ante advocatus tuus? Et modo ipse pro nobis orat, ipse pro nobis interpellat. Advocatum eum habemus, et judicem timeamus? Immo quia advocatum praemisimus, securi judicem venturum speremus.

Transitum est in symbolo quod pertinet ad Jesum Christum Filium Dei unicum Dominum nostrum: sequitur, Et Spiritum sanctum, ut compleatur Trinitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Et de Filio multa sunt dicta, quia Filius suscepit hominem. Filius Verbum caro factum est, non Pater, non Spiritus sanctus: sed carnem Filii tota Trinitas fecit. Inseperabilia enim sunt opera Trinitatis. Sic ergo accipite Spiritum sanctum, ut non credatis minorem esse quam Filium, et minorem esse quam Patrem. Pater enim et Filius et Spiritus sanctus tota Trinitas unus Deus. Nihil ibi distat, nihil varium, nihil defectivum, nihil alteri contrarium; aequale semper, invisibile et incommutabile Pater et Filius et Spiritus sanctus. Liberet nos Trinitas a multitudine peccatorum.

Jam quod sequitur ad nos pertinet. Sanctam Ecclesiam. Sancta Ecclesia nos sumus: sed non sic dixi, nos, quasi ecce qui hic sumus, qui me modo audistis. Quotquot hic sumus, Deo propitio, Christiani fideles in hac ecclesia, id est, in ista civitate, quotquot sunt in ista regione, quotquot sunt in ista provincia, quotquot sunt et trans mare, quotquot in toto orbe terrarum: quoniam a solis ortu usque ad occasum laudatur nomen Domini. Sic se habet Ecclesia catholica mater nostra vera, vera illius sponsi conjux. Honoremus eam, quia tanti Domini matrona est. Et quid dicam? Magna est sponsi et singularis dignatio; meretricem invenit, virginem fecit. Quia meretrix fuit, non debet negare, ne obliviscatur misericordiam liberantis. Quomodo non erat meretrix, quando post idola et daemonia fornicabatur? Fornicatio cordis in omnibus fuit: in paucis carne, in omnibus corde. Et venit, et virginem fecit. Ecclesiam virginem fecit. In fide virgo est. In carne paucas habet virgines

sanctimoniales: in fide omnes virgines debet habere et feminas et viros. Ibi enim debet esse castitas et puritas et sanctitas. Nam vultis nosse quam virgo sit? Apostolum Paulum audite, amicum sponsi audite zelantem sponso, non sibi. Aptavi vos, inquit, uni viro. Ecclesiae dicebat: et cui Ecclesiae? Quocumque litterae illae pervenire potuerunt. Aptavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo aut dixit, ne sicut serpens Evam decepit astutia sua. Serpens illa numquid corporaliter concubuit cum Eva? Et tamen virginitatem cordis ejus extinxit. Hoc timeo, dicit, ne corrumpantur mentes vestrae a castitate, quae est in Christo. Virgo est ergo Ecclesia: virgo est virgo sit. Caveat seductorem, ne inveniat corruptorem. Virgo est Ecclesia. Dicturus es mihi forte, Si virgo est, quomodo parit filios? Aut si non parit filios, quomodo dedimus nomina nostra, ut de ejus visceribus nasceremus? Respondeo, Et virgo est et parit. Mariam imitatur, quae Dominum peperit. Numquid non virgo sancta Maria et peperit, et virgo permansit? Sic et Ecclesia, et parit et virgo est. Et si consideres, Christum parit: quia membra ejus sunt, qui baptizantur. Vos estis, inquit Apostolus, corpus Christi et membra. Si ergo membra Christi parit, Mariae simillima est.

Remissionem peccatorum. Haec in Ecclesia si non esset, nulla spes esset: remissio peccatorum si in Ecclesia non esset, nulla futurae vitae et liberationis aeternae spes esset. Gratias agimus Deo, qui Ecclesiae suae dedit hoc donum. Ecce venturi estis ad fontem sanctum, diluemini baptismo, salutari lavacro regenerationis renovabimini; eritis sine ullo peccato, ascendentes de illo lavacro. Omnia quae vos praeterita persequebantur, ibi delebantur. Aegyptiis insequentibus Israelitas similia erant vestra peccata, persequentibus, sed usque ad mare rubrum. Quid est, usque ad mare rubrum? Usque ad fontem Christi cruce et sanguine consecratum. Quod enim rubrum est, rubet. Non fides quomodo rubeat pars Christi? Interroga oculos fidei. Si crucem vides, attende et cruorem. Si vides quod pendet, attende quod fudit. Lancea perforatum est latus Christi, et manavit pretium nostrum. Ideo signo Christi signatur baptismus, id est, aqua ubi tinguimini, et quasi in mari rubro transitis. Peccata vestra, hostes vestri sunt. Sequuntur, sed usque ad mare. Cum vos intraveritis, evadetis, illa delebuntur: quomodo evadentibus per siccum Israelitis, aqua cooperuit Aegyptios. Et quid dicit Scriptura? Unus ex eis non remansit. Peccasti multa, peccasti pauca; peccasti magna, peccasti parva: quod est minus ex eis non remansit. Sed quoniam victuri sumus in isto saeculo, ubi quis non vivit sine peccato, ideo remissio peccatorum non est in sola ablutione sacri baptismatis, sed etiam in oratione Dominica et quotidiana, quam post octo dies accepturi estis. In illa invenietis quasi quotidianum baptismum vestrum, ut agatis Deo gratias, qui donavit hoc munus Ecclesiae suae, quod confitemur in symbolo: ut cum dixerimus, Sanctam Ecclesiam; adjungamus, Remissionem peccatorum.

Post haec, Carnis resurrectionem. Iste jam finis est. Sed finis sine fine erit resurrectio carnis. Sed erit postea nulla mors carnis, nullae angustiae carnis, nulla fames et sitis carnis, nullae afflictiones carnis, nulla senectus et lassitudo carnis. Noli ergo horrere carnis resurrectionem. Bona ejus vide, mala obliviscere. Prorsus quidquid querelarum est carnalium modo, tunc ibi non erit. Aeterni erimus, aequales Angelis Dei. Unam cum Angelis sanctis civitatem habebimus, a Domino

possidebimur, hereditas ejus erimus, et ipse hereditas nostra erit: quoniam ipsi dicimus modo, Dominus pars hereditatis meae. Et de nobis dictum est Filio ipsius, Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam. Possidebimus, et possidebimur; tenebimus, et tenebimur. Quid dicam? Colimur, et colimus. Sed colimus ut Deum, colimur ut ager. Ut sciatis quia colimur, Dominum audite: Ego sum vitis vera, vos estis sarmenta, Pater meus agricola. Si agricola dicitur, agrum colit. Quem agrum? Colit nos. Et agricola terrae hujus visibilis arare potest, fodere potest, plantare potest; rigare, si aquam invenerit, potest: numquid potest incrementum dare, germen educere in terram, radicem figere, in auras promovere, robur addere ramis, fructibus onerare, foliis honestare, numquid agricola potest? Agricola tamen noster Deus Pater omnia ista potest in nobis. Quare? Quia credimus in Deum Patrem omnipotentem. Ergo tenete quod et proposuimus vobis, et quomodo Deus dare dignatus est exposuimus.

III.

Zu Seite 327.

Katechetische Erklärung des Vaterunsers von Augustin.

(Serm. 59. tom. V.)

Reddidistis, quod creditis, audite, quid oretis. Quoniam invocare non possetis, in quem non credidissetis, apostolo dicente: Quomodo invocabunt, in quem non crediderunt? Ideo prius symbolum didicistis, ubi est regula fidei vestrae brevis et grandis: brevis numero verborum; grandis pondere sententiarum. Oratio autem, quam hodie accipitis tenendam et ad octo dies reddendam, sicut audistis, cum evangelium legeretur, ab ipso Domino dicta est discipulis ipsius, et ab ipsis pervenit ad nos; quoniam in omnem terram exivit sonus eorum.

Ergo nolite inhaerere terrenis, qui Patrem invenistis in coelis. Dicturi enim estis: Pater noster, qui es in coelis. Ad magnum genus pertinere coepistis. Sub isto Patre fratres sunt dominus et servus: sub isto Patre fratres sunt imperator et miles: sub isto Patre fratres sunt dives et pauper. Omnes christiani fideles diversos in terra habent patres, alii nobiles, alii ignobiles: unum vero Patrem invocant, qui est in coelis. Si ibi est Pater noster, ibi nos praeparatur hereditas. Talis est autem iste Pater, cum quo possideamus, quod donat. Dat enim hereditatem, sed non moriens illam nobis derelinquit. Non enim ipse discedit, sed ille permanet, ut nos accedamus. Quia ergo audivimus, a quo petamus, sciamus et quid petamus, ne forte talem Patrem male petendo offendamus.

Quid ergo nos docuit Dominus J. Chr. petere a Patre, qui est in coelis? Sanctificetur nomen tuum. Quale beneficium est, quod petimus a Deo, ut sanctificetur nomen ejus? Nomen Dei semper est sanctum: quare ergo petimus, ut sanctificetur, nisi ut per ipsum sanctificemur? Quod ergo semper sanctum est, ut in nobis sanctificetur oramus. Sanctificetur in vobis nomen Dei, quando baptizamini. Ut quid hoc orabitis, cum baptizati fueritis, nisi ut quod accipietis perseveret in vobis?

Sequitur alia petitio: Veniat regnum tuum. Sive petamus, sive non petamus, venturum est regnum Dei. Quare ergo petimus, nisi ut veniat et nobis, quod venturum est omnibus sanctis? ut et nos Deos in numero sanctorum suorum habeat, quibus venturum est regnum ejus?

Dicimus tertia petitione: Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra. Quid est hoc? Ut quomodo tibi serviunt angeli in coelo? et nos tibi serviamus in terra. Angeli autem ipsius sancti obediunt illi, non illum offendunt; faciunt jussa amando eum. Hoc ergo oramus, ut et nos praecepta Dei caritate faciamus. Iterum verba ista aliter intelliguntur. Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra. Coelum in nobis anima est, terra in nobis corpus est. Quid est ergo „Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra"? Sicut et nos audimus praecepta tua, sic nobis consentiat caro nostra; ne, dum contendunt caro et spiritus, praecepta Dei minus implere possimus.

Sequitur in oratione: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Sive exhibitionem corpori necessariam petamus a Patre, in pane significantes quidquid nobis est necessarium, sive quotidianum panem illum intelligamus, quem accepturi estis de altari, bene petimus, ut det nobis eum. Quid est enim quod oramus, nisi ne mali quid admittamus, unde a tali pane separemur? Et verbum Dei, quod quotidie praedicatur, panis est. Non enim quia non est panis ventris, ideo non est panis mentis. Cum autem vita ista transierit, nec panem illum quaeremus, quem quaerit fames; nec sacramentum altaris habemus accipere, quia ibi erimus cum Christo, cujus corpus accipimus; nec verba nobis ista dici habent, quae dicimus vobis, nec codex legendus est, quando ipsum videbimus, quod est verbum Dei, per quod facta sunt omnia, quo pascuntur angeli, quo illuminantur angeli, quo sapientes fiunt angeli, non quaerentes verba locutionis aufractuosae; sed bibentes unicum Verbum, unde impleti ructuant laudes et non deficiunt in laudibus. Beati enim, ait psalmista, qui habitant in domo tua, in saecula saeculorum laudabunt te.

Ergo in hac vita petimus, quod sequitur: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. In baptismo omnia debita, i. e. peccata prorsus dimittuntur nobis. Sed quia nemo potest hic vivere sine peccato, et si non magno crimine, unde separetur ab illo pane, tamen nemo potest, sine peccatis esse in hac terra, et non possumus accipere nisi unum baptismum semel, in oratione accipimus, unde quotidie lavemur, ut nostra peccata quotidie nobis dimittantur; sed si faciamus, quod sequitur: Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Itaque, fratres mei, moneo vos, in Dei gratia filios meos, et sub illo Patre fratres meos, moneo vos, ut quando aliquis offendit et peccat in vos, et venit et confitetur, et petit a vobis veniam, ignoscatis illi, et continuo ex corde dimittatis; ne vobis a Deo veniam venien-

tem prohibeatis. Si enim non dimittitis vos, nec ille dimittet vobis. Ergo et hoc in ista vita petimus; quia et hic possunt dimitti, ubi possunt haberi peccata. In illa autem vita non dimittuntur, quia nec habentur.

Deinde petimus dicentes: Ne nos inferas in tentationem, sed libera nos a malo. Et hoc in ista vita nobis necessarium est petere, ne inferamur in tentationem, quia hic sunt tentationes, et liberemur a malo quia hic est malum. Ac per hoc omnes istae petitiones septem, tres ad vitam aeternam pertinent, quatuor ad vitam praesentem. Sanctificetur nomen tuum: semper erit. Veniat regnum tuum: hoc regnum semper erit: Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra: semper erit. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie: non semper erit. Dimitte nobis debita nostra: non semper erit. Ne nos inferas in tentationem: non semper erit. Sed libera nos a malo: non semper erit; sed ubi est tentatio, et ubi est malum, ibi necessarium est, ut petamus.

Verbesserungen.

Seite 2 Anm. 2 lies ἐλέγου statt ἔλεγον.
„ 6 Anm. 4 ist nach „Katechesen“ einzuschalten „Cyrills“.
„ 14 Z. 7 v. u. der Christen statt den Christen.
„ 49 Anm. 2 am Schluß lies medicinam statt medinam.
„ 59 letzte Zeile lies Areopagite statt Areopagita.
„ 85 Z. 10 v. u. lies dieses statt diese.
„ 93 Z. 10 v. o. lies den statt der.
„ 109 Z. 13 v. o. nach Examen das Komma zu streichen.
„ 126 Z. 15 v. o. lies N-C. statt CS.
„ 145 Z. 8 v. o. lies welchen statt welchem.
„ 162 Z. 19 v. o. lies erhaltenen statt erhalten.
„ 180 Z. 5 v. o. lies den statt dem.
„ 300 Anm. 1. ergänze 109.
„ 301 Anm. 3. Z. 2 v. u. lies zu der statt mit der.
„ 309 Anm. 1 ergänze 253 A. 4.
„ 312 Z. 5 v. ū. am Ende die beizufügen.
„ 321 Z. 4 im Text v. u. lies folgte statt folgt.
„ 323 Z. 8 v. o. lies Glauben statt Glaube.
„ 335 Z. 5 v. u. setze es vor glaubte.

Druck der Jos. Kösel'schen Buchdruckerei in Kempten.

H. P.